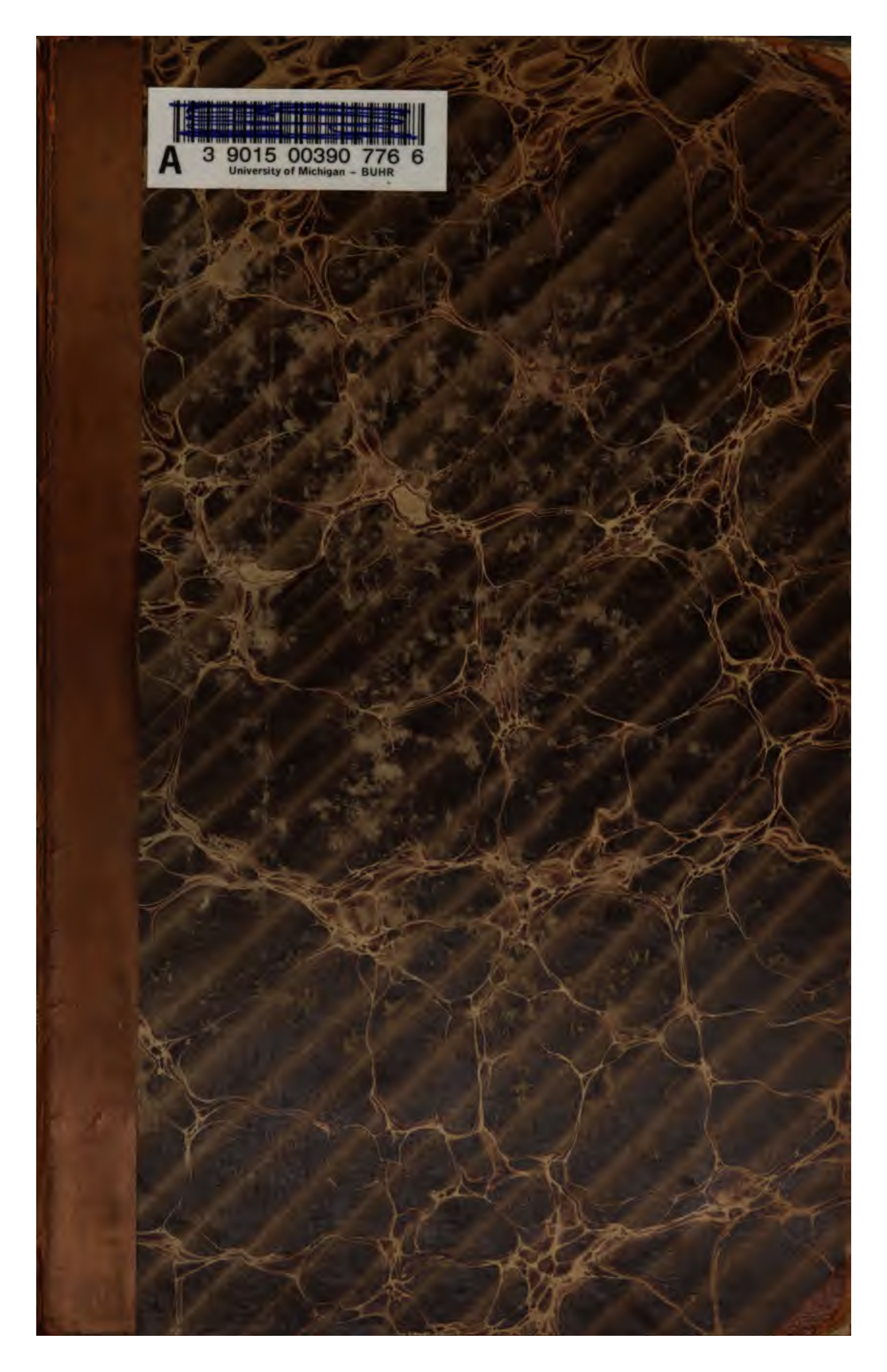
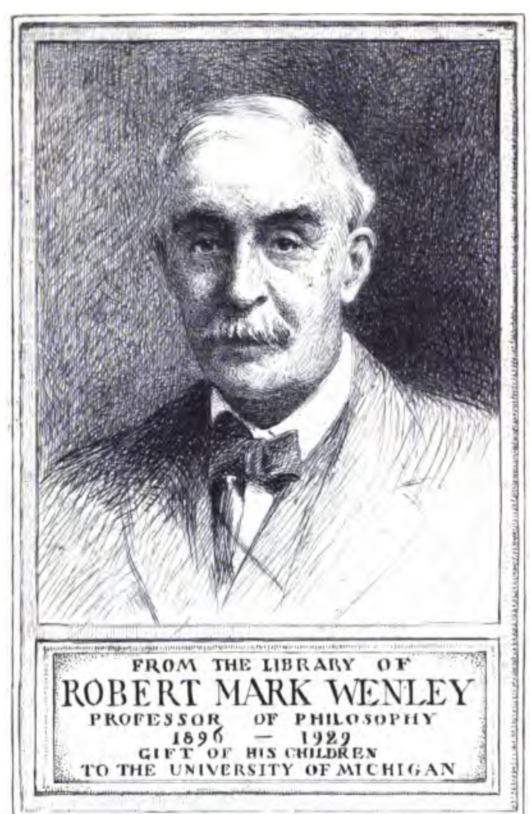
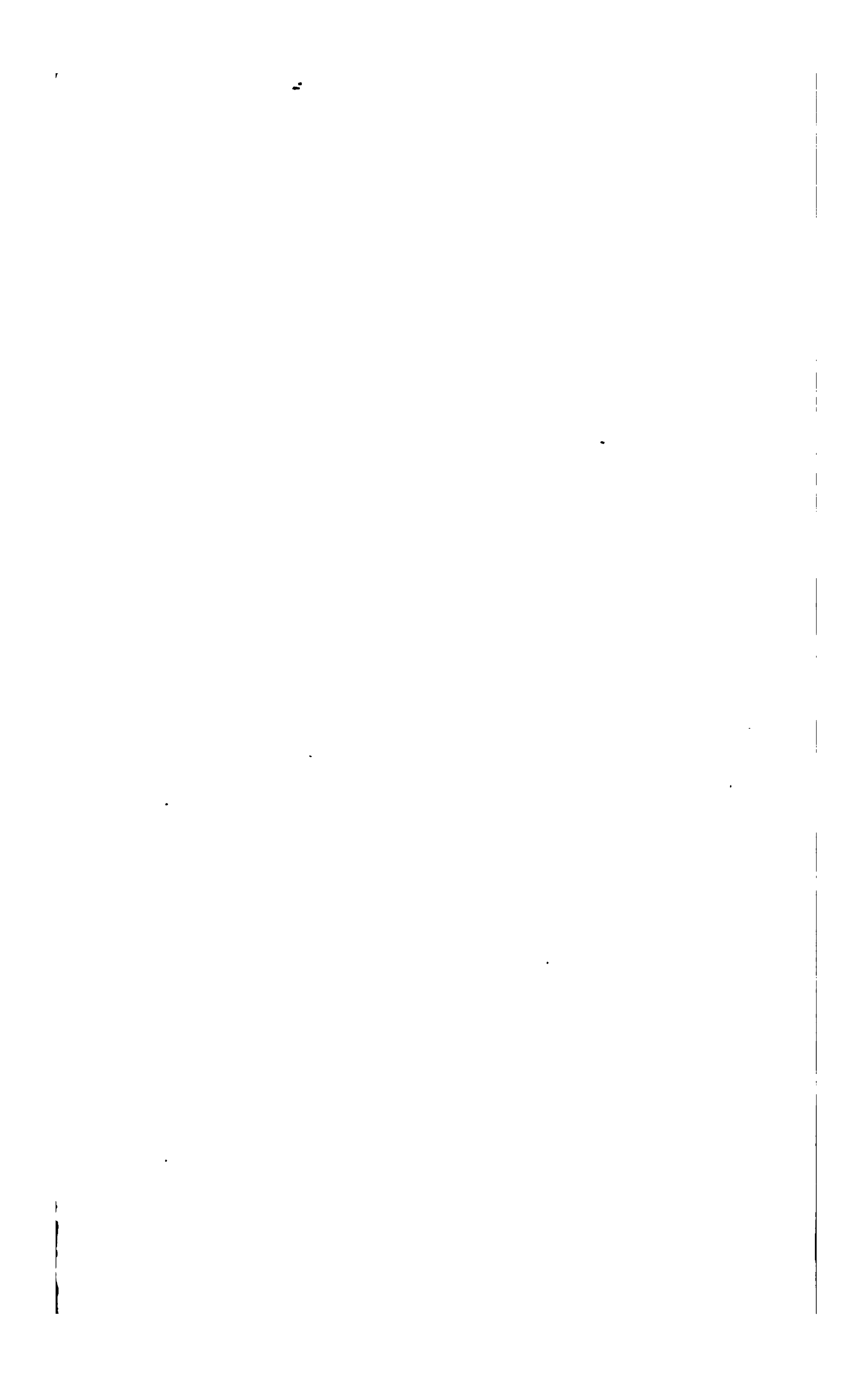



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN



Die deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit,

ihre wissenschaftliche Entwicklung

und ihre Stellung zu den

politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart.

Von

Dr. Carl Biedermann,

a. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Leipzig.

Zweiter Band.

Leipzig,

Verlag von Mayer und Wigand.

1842.

Inhalt

des zweiten Bandes.

Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit.

Viertes Kapitel.

Schelling.

Allgemeiner Zustand des geistigen Lebens in Deutschland zu der Zeit, wo Schelling auftrat. Grundidee der Philosophie Schellings. Das Identitätssystem. Spätere Umbildungen desselben. Schellings Schrift „von der menschlichen Freiheit.“ Anhänger und Gegner Schellings.

Allgemeiner Zustand des geistigen Lebens in Deutschland zu der Zeit, wo Schelling auftrat.

Die geistige Bewegung, welche zu Ende des 18. Jahrhunderts auch in Deutschland begonnen hatte, entwickelte sich in zwei entgegengesetzten Richtungen. Auf der einen Seite wollte man Alles durch die schöpferische Kraft der Idee umgestalten; man zerstörte die Werke der Vergangenheit, um an ihre Stelle die kühnen Schöpfungen der Vernunft oder des Genies zu setzen; man verwarf alles Positive und Hergebrachte im Staate, in der Religion und Sitte, indem man die individuelle Freiheit vergötterte. Dagegen schloß sich eine andere Richtung um so fester an die Realität des Bestehenden und der positiven Thatsachen an und suchte eine Stütze gegen jene auflösenden Tendenzen in der unbedingten Verehrung einer

höheren Autorität, in der mystischen Hingebung an die geheimnißvolle Gewalt der Natur und der Geschichte.

Das religiöse Gefühl, verletzt durch die negativen Resultate des Rationalismus, hing sich um so fester an den positiven Glauben; der Katholicismus erhob eine siegreiche Reaction gegen das protestantische Prinzip und gewann Proselyten unter den bedeutendsten Namen der deutschen Litteratur, Stolberg, Tieck, Schlegel, Novalis u. s. w.

Die Poesie schöpfte ebenfalls aus dem reichen Quell der geheiligten Traditionen der Vergangenheit, aus den Mysterien der Natur und des menschlichen Geistes; es bildete sich die romantische Schule, zu der vorzugsweise jene katholischen Dichter, Novalis, Tieck, Schlegel und Andere gehörten.

Auch die übrigen Künste und Wissenschaften folgten größtentheils derselben Richtung. Die Malerei, die Sculptur und die Architektur erhoben sich, unter dem mächtigen Einfluß des katholischen Geistes, zu einem neuen Leben. Die Geschichtsforschung wandte die Blicke der Gegenwart den vergangenen Jahrhunderten zu, in denen die religiösen Ideen sich in reicherem Glanze und mit stärkerer Gewalt offenbart hatten; man begeisterte sich für das Mittelalter mit seinen Wundern und Heiligenlegenden; ja, man ging sogar bis in das graueste Alterthum, zu dem geheimnißvollen Quell aller Religionen zurück, zu der uralten Religion der Indier.

Die Fortschritte, welche um dieselbe Zeit die Naturwissenschaften gemacht hatten, mußten ebenfalls diesem romantischen Triebe nach dem Uebersinnlichen und Geheimnißvollen dienstbar werden. Der Reichthum der Beobachtungen und Erfahrungen, welche die Naturkunde aufgehäuft hatte, reizte den philosophischen Geist, diese verworrene, gesetzlose Masse

der Erscheinungen durch die geistige Gewalt der speculativen Idee zu beseelen und gleichsam die zerstreuten Glieder der Natur wieder zum lebendigen Organismus zu verbinden. Unter den neuen Entdeckungen der Physik war eine der interessantesten die über die geheimnißvolle Kraft des Magnetismus und der Electricität. Ein schwedischer Arzt, Mesmer, hatte die Theorie des Magnetismus auf die Behandlung des menschlichen Organismus angewandt, und die wunderbaren Resultate seiner Beobachtungen und Versuche schienen eine ganz neue Welt vorher unbekannter und nie geträumter Erkenntnisse dem menschlichen Geist zu eröffnen. Die Chemie, deren Fortschritte ebenfalls gegen das Ende des 18. Jahrhunderts sich auf eine erstaunliche Weise vermehrt hatten, versprach wichtige Entdeckungen über das Innere der Natur und das wunderbare Spiel ihrer bildenden Kräfte. Eine lebhafte Phantasie mochte daher wohl von einer neuen Offenbarung träumen und mit frommer Andacht die Nähe des göttlichen Geistes in der Natur zu empfinden glauben. Die mystischen Schwärmereien der Alchymisten und Theosophen erneuerten sich, und die lange vergessenen Schriften eines Paracelsus, Helmont, Fludd und Jacob Böhme kamen wieder zu Ehren.

Bei dieser Richtung der Geister konnte der Kriticismus seine Herrschaft nicht lange behaupten. Der subjective und abstracte Charakter der kritischen Lehre vermochte auf keine Weise den Geist einer Zeit zu befriedigen, welche einen tiefen Drang nach positiver und absoluter Realität empfand; die Verachtung, welche die Kritik der Vernunft und die Wissenschaftslehre gegen die Außenwelt, die sinnliche Natur, an den Tag legten, mußte das poetische und religiöse Gefühl verletzen, welchem eben diese Natur für die höchste und reichste Offenbarung des göttlichen Geistes galt.

Schelling, von der Natur mit einem mehr dichterischen, als kritischen Geiste ausgerüstet, mit einer lebhaften Phantasie und einem empfänglichen Gemüthe begabt, dagegen weniger für die nüchterne Forschung, noch weniger für eine praktische Lebensanschauung befähigt, ward leicht in diese gewaltige Bewegung der religiösen und metaphysischen Ideen hineingezogen und ließ sich von ihr tragen, indem er selbst sie wieder vorwärts trieb.

Schelling war zuerst ein Schüler Fichtes. In seinen frühesten Werken, z. B. der Abhandlung „über die allgemeine Methode des Philosophirens,“ in einer andern „über das Ich, als Prinzip der Philosophie,“ endlich in der „Darstellung des Idealismus der Fichteschen Wissenschaftslehre,“ erläuterte und entwickelte er die Ideen seines Meisters, ohne eine selbstständige Ansicht aufzustellen. Allein weder die kritischen Untersuchungen Fichtes, noch seine praktischen Resultate vermochten auf die Länge, ihn zu befriedigen. Sein strebender Geist verlangte nach einem absoluten Wissen, nach einer Wahrheit, in welcher sich die idealen Erscheinungen des menschlichen Bewußtseins mit den realen Thatsachen der körperlichen Natur begegnen, in welcher nicht blos die äußern Formen der Erscheinungswelt oder die subjectiven Ideen unseres Bewußtseins, sondern das tiefste Wesen der Dinge selbst sich dem Geiste enthüllen sollte.

Voll dieses Dranges, stieg Schelling zu der Quelle der modernen Philosophie hinauf, zu der Ideenlehre Platos, zu den dialektischen Forschungen der Scholastiker und der mystischen Philosophie des Mittelalters. Die tiefdunkeln Gedanken Jac. Böhmes, der erhabene Pantheismus des Erigena, des Giordano Bruno und des Spinoza entflammten seine dichterische Phantasie und erweckten in ihm die Idee, eine neue

Reform in der Philosophie hervorzubringen, die positiven Dogmen der Metaphysik und der Religion mit der analytischen Methode des Kriticismus zu verbinden, und ein neues wissenschaftliches System auf der Grundlage einer unmittelbaren und vollständigen Erkenntniß des Absoluten aufzuführen.

Grundidee der Philosophie Schellings.

Die Aufgabe der Philosophie ist, nach Schelling, eine doppelte. Einmal, soll sie den **Menschen** erkennen, seine Ideen, seine Handlungen, das wunderbare Spiel seiner Seelenkräfte und seines Bewußtseins, in welchem alle Dinge der Außenwelt sich abspiegeln und zu Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken gestalten. Zweitens aber, gelten ihre Forschungen auch der **Natur**, der Körperwelt, jenem großen Organismus von Ursachen und Wirkungen, von welchem der Mensch selbst nur ein Theil, nur eine einzelne Erscheinungsform ist.

So erhalten wir denn zwei Richtungen oder Theile der Philosophie, die **Philosophie des menschlichen Ich** oder den **transscendentalen Idealismus**, und die **Philosophie der Natur**.

In dieser Trennung gehalten, sind jedoch die beiden genannten Theile der Philosophie unvollständig. Der transscendentale Idealismus, der Alles in die subjectiven Vorstellungen des Ich auflöst, gelangt nie dahin, die wahre Realität oder Substanz der Dinge zu erfassen, und ebensowenig gelingt es der Naturphilosophie, welche von einem materiellen Prinzip ausgeht, aus diesem die Natur des Geistes zu erklären, oder anzugeben, wie die bloße mechanische oder organische Zusammensetzung körperlicher Theilchen ein [illegible], denkendes und wollendes Wesen, dergleichen die menschliche Seele ist, hervorzubringen vermöge.

Um diesen Zwiespalt zwischen der idealen und der realen Seite des menschlichen Wissens, zwischen der transscendentalen Erkenntniß und der Naturphilosophie, auszugleichen, suchte Schelling einen höhern Standpunkt über Beiden, und glaubte diesen zu finden in der Idee des Absoluten. Nach seiner Ansicht sind der Idealismus und die Naturphilosophie nur die zwei Seiten eines und desselben Systems, der Philosophie des Absoluten oder des Identitätssystems.

Das Identitätssystem.

Von dem Absoluten und dessen Erkenntniß.

Der Standpunkt der Philosophie, sagt Schelling, ist der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Die Philosophie hebt jeden Unterschied, den die Einbildungskraft in das Denken einmischt, jedes Nacheinander und Aufeinander der Dinge völlig auf; sie erblickt in den Dingen nur Das, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber Das, wodurch sie Gegenstände für die, lediglich an den Gesetzen des Mechanismus fortlaufende Reflexion sind.

Es giebt eine dreifache Art des Erkennens: die rein endliche, die unendliche und die ewige.

Rein endlich ist diejenige Erkenntnißart, welche bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrennlichen Bestimmungen ist, es sei nun in den unmittelbar sinnlichen Vorstellungen, oder in solchen, welche überhaupt durch eine Einwirkung von außen, z. B. Erziehung, oder auf irgend eine andere Weise in der Seele gesetzt sind.

Da jedoch schon das Bewußtsein unmöglich ist ohne Beziehung des Endlichen, Einzelnen, der empirischen Mannigfaltigkeit, auf ein Allgemeines, Unendliches, als das einigende Prinzip jener Mannigfaltigkeit, so muß das rein endliche Erkennen jederzeit ein unendliches Moment in sich

aufnehmen. Ein solches sind die Begriffe a priori, welche, nach der gewöhnlichen Annahme, das reine Denken, die Einheit, das Ideale ausdrücken und denen man sodann den empirischen Stoff als eine bloße Vielheit entgegensetzt; so daß erst aus der Verbindung dieser beiden Momente, des Unendlichen und des Endlichen, des Idealen und des Realen, der Erkenntniß a priori und der Erkenntniß a posteriori, das Wissen hervorgehen soll.

Allein, sagt Schelling, durch diese bloße Subsumtion, d. h. durch die äußerliche Hinzufügung des Unendlichen, der Begriffsformen, zu dem Endlichen, den einzelnen empirischen Vorstellungen, werden diese Letzteren nicht wirklich umgestaltet oder entwickelt, sondern sie bleiben so endlich, zufällig und vereinzelt, wie vorher.

Ebensowenig wird eine wahre Erkenntniß der Dinge erreicht durch die bloße Zurückführung des Besondern auf das Allgemeine, durch das Schließen von der Wirkung auf die Ursache, und umgekehrt, wobei man immer nur ins Unendliche fort Endliches aus Endlichem ableitet, ohne den wahren, innern Zusammenhang dieser einzelnen Erscheinungen, die man äußerlich, mechanisch an einander reiht, zu begreifen.

Dieser Empirismus, der sich nicht über die endliche Erscheinung der Dinge, über ihr mechanisches Neben- und Nacheinander, zu der Anschauung ihres wahren, ewigen Seins, zu der absoluten Erkenntniß, in welcher jener Dualismus von Unendlichem und Endlichem völlig verschwindet, zu erheben vermag, ist der Charakter fast aller unsrer Wissenschaften, namentlich der Naturwissenschaften. Nur die Mathematik macht hiervon eine Ausnahme; in ihr stellt sich ein Beispiel jener absoluten Erkenntnißart dar, die man auch die demonstrative nennen kann. Die geometrische

Evidenz beruht auf der völligen Aufhebung des Causalgesetzes; der Geometer erklärt nicht, wie es komme, daß in einem Dreieck dem größern Winkel die größere Seite gegenüberliege, sondern er beweist, daß es so sei. Er stützt sich, bei diesem Beweise, nicht auf die logische oder analytische Identität (welche, wie überhaupt die Logik, nur für den analysirenden und reflectirenden Verstand Gültigkeit hat); auch nicht auf irgend ein synthetisches Gesetz (ein Gesetz der Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen), sondern auf das höhere Vernunftgesetz der Identität, in Ansehung dessen der Gegensatz des Analytischen und Synthetischen selbst nicht existirt, und welches das einzige Prinzip aller wahren Construction und Demonstration ist. Die Mathematik gelangt zur absoluten Erkenntniß dadurch, daß sie Raum und Zeit, die Universalbilder des Absoluten oder seiner Attribute, als das Absolute selbst behandelt, d. h. nach dem Vernunftgesetze der Identität, der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern. Diese Einheit, die in jeder ihrer Constructionen ausgedrückt ist, ist der Grund ihrer absoluten Gewißheit und Evidenz, einer Evidenz, welche nicht für den reflectirenden Verstand, sondern nur für die anschauende Vernunft vorhanden ist.

Allein die mathematische Construction drückt doch den Charakter der absoluten Erkenntnißart nur formell aus; ihr Gegenstand ist nicht das Absolute selbst, sondern nur dessen Abbilder, Raum und Zeit, jener ein Endliches, diese ein Unendliches. Die Philosophie aber, da sie ihre Constructionen überhaupt unmittelbar in dem Wesen des Ewigen darstellen soll, kann sie nur im wahrhaft absoluten Erkennen, in Ansehung dessen Unendliches und Endliches, Denken und Sein selbst ungetrennt sind, ausdrücken. Wie der Mathematiker, durch die unmittelbare Construction, den

Begriff des Dreiecks zum wirklichen Dreieck gestaltet, also Ideales und Reales in einer Anschauung vereinigt; wie er die besondern Bestimmungen des Dreiecks (die Verhältnisse der Winkel und Linien u. s. w.) ebenso unmittelbar aus dem allgemeinen Begriffe desselben entwickelt (ohne erst dazu einer empirischen Vorstellung zu bedürfen); so schaut der Philosoph im Idealen das Reale, im Allgemeinen das Besondere, in den Ideen die Dinge, und zwar nicht blos innerhalb der beschränkten Sphäre der mathematischen Formen, sondern im ganzen weiten Umkreis der Welt, in der Natur und in der Menschengeschichte.

„Dieselbe Indifferenz," so lauten Schellings eigne Worte, „des Idealen und Realen, die du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus dir gleichsam projicirt anschaust, in dir selbst, unmittelbar, im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied giebt des Denkens und Seins, intellectuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie."

Um das Wesen dieser absoluten Erkenntnißart noch deutlicher darzustellen, vergleicht Schelling dieselbe mit der Erkenntnißweise der philosophischen Systeme vor ihm, des Dogmatismus, des Kriticismus und der Wissenschaftslehre.

Der Dogmatismus, sagt er, betrachtet das Absolute als äußerlichen Gegenstand oder Zweck des Denkens und Erkennens und sucht künstlich, durch eine Menge logischer Operationen, eine Erkenntniß des Absoluten herbeizuführen. Die Erkenntniß des Absoluten ist also dem Dogmatismus nur das Endziel der Philosophie, nicht deren unmittelbares und wesentliches Besitzthum. Allein, fährt Schelling fort, wenn die Philosophie erst nach dem Absoluten streben,

von außen her an dasselbe kommen muß, so ist sie nie sicher, ob ihr dies wirklich gelingen, ob sie das Absolute vollständig erkennen werde. Die logischen Beweise des Dogmatikers für das Dasein des Absoluten, welche auf einer künstlichen Ableitung des Seins aus dem Denken beruhen, enthalten keine unmittelbare Gewißheit und Lebendigkeit des Erkennens, sondern tragen immerfort den unaufgelösten Gegensatz des subjectiven Denkens und des objectiven Daseins des Gedachten in sich.

Der Kriticismus hatte daher ganz Recht, diese dogmatische Methode der Erkenntniß des Absoluten, durch bloße Verstandesbegriffe, zu verwerfen; allein er blieb bei diesem negativen Resultate stehen, ohne eine andere Erkenntniß an die Stelle der aufgehobenen zu setzen.

Der transscendentale Idealismus oder die Wissenschaftslehre erhob sich über diesen beschränkten Standpunkt des Kriticismus, indem sie aussprach, die Wissenschaft alles Wissens, die Philosophie, müsse nothwendig von der Idee des Unbedingten, Absoluten ausgehen. Allein sie faßte dieses Absolute doch wieder in einem beschränkten Sinne auf, nicht nach seinem wahrhaft absoluten Wesen, nämlich, als ein Ich, dem ein Nicht-Ich entgegensteht, während doch das Wesen des Absoluten eben darin begründet ist, daß alle Gegensätze, welche das gewöhnliche Denken in der äußerlichen Erscheinungswelt wahrzunehmen glaubt, folglich auch der von Subject und Object, gänzlich verschwinden und nur als Entwicklungsmomente des einen Absoluten wieder hervortreten. Das Absolute ist allerdings ein Ich oder Subject, aber nicht ein solches, welches (wie dies beim empirischen Ich der Fall ist) ein Object sich gegenüber findet, sondern welches ein Object erst aus sich hervorbringt, indem es sich objectivirt, d. h. sich entwickelt, sich in einer Mannigfaltigkeit

einzelner Erscheinungsformen offenbart, deren gemeinsames Wesen und Band es ist. Die Wissenschaftslehre suchte die Einheit von Sein und Denken, von Realem und Idealem praktisch herzustellen, indem sie das Reale in dem Idealen, in dem Handeln das Ich aufhob, auflöste; für sie war daher alles Sein, also die ganze Natur, nur Organ, Mittel des Handelns, nicht etwas um seiner eigenen Göttlichkeit willen, als Selbstzweck, Existirendes.

Die wahre Philosophie bleibt bei dieser, nur relativen, unvollständigen Einheit des Idealen und Realen nicht stehen; sie ist absoluter Ideal-Realismus, absolute Erkenntniß der Identität oder Indifferenz in allen Dingen, mit einem Worte, des Absoluten. Denn das Absolute ist wesentlich Identität des Idealen und des Realen, des Subjectiven und des Objectiven, des Allgemeinen und des Besondern, des Unendlichen und des Endlichen, der Einheit und der Mannigfaltigkeit. In ihm sind alle Gegensätze aufgehoben; es ist der absolute Indifferenz- und Schwerpunkt der ganzen Welt.

Diese Idee des Absoluten sucht Schelling folgendermaßen aus dem Bewußtsein selbst zu entwickeln.

„Was in allem Sein vereinigt ist," sagt er, „ist das Allgemeine und das Besondere, wovon jenes dem Denken, dieses dem Sein entspricht. Aus dem Allgemeinen folgt nun in Ansehung keines endlichen oder einzelnen Dinges das Besondere. Daß irgend ein einzelner Mensch existirt oder daß jetzt z. B. so viele, nicht mehr und nicht weniger Menschen existiren, kann nicht aus dem Begriff des Menschen eingesehen werden. Das Sein folgt hier keineswegs aus dem Wesen, und kein einzelnes Ding ist durch seinen Begriff, sondern durch Etwas, das nicht sein Begriff ist, zum Dasein bestimmt. Das Wesen aller Dinge ist Eins, und in dem-

selben für sich liegt kein Grund des Besondern; Das, wodurch sie sich absondern und unterschieden sind, ist die Form, welche die Differenz des Allgemeinen und Besondern selbst ist, die an ihnen durch ihr Dasein ausgedrückt ist."

Die Idee des Absoluten nun ist die Idee der völligen Aufhebung dieses an den endlichen Dingen befindlichen Gegensatzes von Wesen und Form. Sehen wir nämlich ab von dem Unterschied der Form, durch welchen die einzelnen Dinge in der Erscheinungswelt eben einzelne, getrennte und folglich auch endliche sind, so bleibt uns nur die Idee ihres vollkommen gleichen, identischen Wesens übrig, und dieses eine, identische Wesen aller Dinge, in welchem alle Unterschiede der Form aufgehoben sind, ist eben Dasjenige, was wir das Absolute nennen. Das Absolute ist also nicht ein besonderes Wesen oder Ding an sich, wie es der alte Dogmatismus und auch der Kriticismus sich vorstellten, sondern es ist nur das innere Wesensprinzip aller Dinge, Das, worin alle Dinge sind und welches in allen Dingen ist.

In dieser Idee des Absoluten liegt aber auch schon die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntniß desselben ausgesprochen. Eine unmittelbare oder absolute Erkenntniß der endlichen Dinge ist darum nicht möglich, weil bei ihnen das Wesen oder das Allgemeine nicht unmittelbar Eins ist mit der Form oder der bestimmten Daseinsweise, und weil daher unser Denken zwar jenes Allgemeine, nicht aber dieses Besondere zu erfassen vermag. Wenn wir nun aber dieses Besondere, welches eine adäquate Erkenntniß der Dinge, in ihrer vollständigen, absoluten Totalität, unmöglich macht, hinwegnehmen, wenn wir Das festhalten, was unmittelbar durch ihr allgemeines Wesen ausgedrückt wird, wenn wir Dieses als ihr wahres Sein, als ihre wahre, vollständige

Totalität betrachten (wie wir dies, unsrem Vernunftgesetze nach, thun müssen); so ist auch jenes Hinderniß beseitigt, welches einer absoluten Erkenntniß der einzelnen Dinge entgegenstand; unser Denken stößt nicht mehr auf ein ihm fremdes, äußerliches Sein, sondern dieses löst sich in die Idee auf, durch die wir nunmehr das ganze Wesen des Dinges, sammt der ihm wesentlichen Form (nicht aber der blos äußerlichen, zufälligen und vergänglichen Erscheinungsform desselben) in einem einzigen, absoluten Acte der Anschauung erfassen und begreifen.

Anschauung nämlich ist die einzig richtige und angemessene Bezeichnung für diese absolute Erkenntniß, weil nur in der Anschauung Denken und Sein unmittelbar Eins sind. Der Geometer drückt in der äußeren Anschauung zugleich die Urbilder alles Seins, die allgemeinen Raumbegriffe, aus; ebenso muß der Philosoph in unmittelbarer Anschauung die ewigen Ideen erfassen, nicht als etwas Abstractes, Inhaltleeres, dem wirklichen Sein Gegenüberstehendes, sondern als etwas durch und durch Reales, Inhaltvolles und Wirkliches. Weil aber diese Anschauung des Philosophen Mehr ist, als bloße Anschauung der Formen des Absoluten, weil sie eine innere, geistige Anschauung des Absoluten selbst, seines ewigen Wesens ist, darum nennt sie Schelling intellectuelle Anschauung.

Man kann sich die oben entwickelten Ideen vom Absoluten und von der absoluten Erkenntniß auch noch auf einem anderen, mehr logischen Wege deutlich machen. Der Satz A = A, ein unmittelbar wahrer und gewisser Satz, drückt dasselbe Gesetz der absoluten Identität aus, welches wir als Grundgesetz der Vernunft kennen gelernt haben. Der Satz: A = A, allgemein gedacht, sagt weder, daß A überhaupt, noch, daß es als Subject oder als Prädicat sei; son-

dern das einzige Sein, welches durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der Identität selbst, welche daher von dem A, als Subject, und von dem A, als Prädicat, völlig unabhängig gesetzt wird. Das Setzen des A im Subject und im Prädicate ist etwas Zufälliges, denn wir können ebensogut B = B setzen, ohne den Werth und die Wahrheit des Satzes zu verändern; das einzige Wesentliche daran ist also blos dies, daß eben Subject und Prädicat als absolut Eins, identisch gesetzt werden, die absolute Identität Beider. Dieses logische Gesetz nun drückt, gleichsam als ein Schema, das allgemeine Gesetz der Vernunft und der Welt aus, kraft dessen ebenfalls das Subjective und das Objective innerlich, qualitativ Eins, ununterschieden, und nur äußerlich, formell oder quantitativ verschieden sind.

Wollen wir uns ferner durch ein Bild oder eine Analogie das Wesen des Absoluten und dessen Verhältniß zu den Dingen verdeutlichen, so können wir dies nicht besser, als durch die Vorstellung eines lebendigen Organismus und seiner Theile. So wie nämlich in diesem jeder Theil zwar ein Ganzes, Vollständiges darstellt und durch andere Theile gehalten und bestimmt wird, wie aber doch gleichwohl alle diese Theile Leben, Gestaltung und Bewegung nur aus dem einen, gemeinsamen Quell, dem innern Lebensprinzipe des gesammten Organismus, empfangen, so ist auch in der Welt überhaupt jedes einzelne Ding zwar scheinbar, und in gewisser Hinsicht auch wirklich, ein Ganzes und Selbstständiges, insofern nämlich jedes in sich eine relative Identität von Allgemeinem und Besonderm, Unendlichem und Endlichem darstellt, allein zuletzt sind doch alle nur Erscheinungen des einen Absoluten, in welchem die Gegensätze, die sich in den einzelnen Dingen noch finden, zur höhren Einheit und Harmonie aufgehoben sind. Das Absolute ist das Leben,

das in allen Wesen pulsirt, die Welt ist ein großer Organismus, der von innen heraus Leben, Bewegung und Beseelung empfängt, nicht ein Mechanismus todter Formen, die von einer außer ihnen befindlichen Ursache erst den Anstoß zum Dasein und Wirken empfangen müßten.

Das Geschäft des Philosophen, in Bezug auf die Erkenntniß des Absoluten, ist nun ein zweifaches. Einmal, muß er die ganze Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge in die Einheit des Absoluten auflösen; sodann aber muß er sie wieder aus dem Absoluten hervorgehen lassen, natürlich in ganz veränderter Gestalt, nicht mehr als einzelne, einander entgegengesetzte, gegen einander gleichgültige, äußerlich begrenzte und bestimmte Formen (was die Dinge nach der gewöhnlichen, mechanischen Vorstellungsweise sind), sondern als organisch verbundene, wesentlich gleichartige und nur quantitativ verschiedene Entwicklungsstufen des einen Absoluten, welches in allen gleichmäßig lebt und wirkt, auf welches sie sich alle zurückbeziehen, von welchem sie alle durchweht, getragen und begeistert werden, gleich wie die einzelnen Organe des Menschen von seiner Seele.

Von der Entwicklung des Absoluten oder der Potenzenreihe.

Das Absolute entwickelt sich in einer stetigen Aufeinanderfolge von Formen; jede neue Form enthält in sich die frühere und dient, ihrerseits, wieder einer noch höheren Form zur Basis. Wenn wir gewöhnlich die Natur als ein bloßes Nebeneinander oder Agglomerat von selbstständigen, durch kein inneres Band mit einander verknüpften Wesen betrachten, so erscheint sie dem Philosophen, von diesem höheren Standpunkte der intellectuellen Anschauung aus, als eine große

Entwicklungsreihe von Formen oder, wie es Schelling nennt, von Potenzen des Absoluten.

Diese Entwicklung des Absoluten geht nun aber auf eine doppelte Weise vor sich, und es entsteht hiernach auch eine doppelte Potenzenreihe. Das eine Mal nämlich bildet sich das unendliche Wesen des Absoluten in endlichen Formen ab; das andere Mal strebt die endliche Form zu dem Unendlichen zurück. Die Hineinbildung des Absoluten in endliche Formen gibt die Potenzen des Realen oder die Natur; die Wiederauflösung dieser endlichen Formen in dem unendlichen Wesen des Absoluten stellt sich dar in den Potenzen des Idealen oder des Geistes. Unter beiderlei Gestalten aber ist es immer dasselbe Absolute, dieselbe Einheit des Realen und des Idealen. Jede Form der Natur enthält in sich ein ideales Moment, einen Funken von dem belebenden Geiste Gottes; jede Form des Geistes hat zu ihrer Grundlage eine Bildung der Natur. Zwischen den idealen und den realen Formen des Absoluten, zwischen dem Geist und der Natur besteht ein vollkommener Parallelismus oder eine vollkommene Analogie.

Jede der beiden Hauptformen des Absoluten, das Reale und das Ideale, umfaßt wiederum drei besondere Entwicklungsstufen oder Potenzen. Die Natur offenbart sich unter den Formen der Schwere, des Lichts und des organischen Lebens; die Erscheinungsstufen des Geistes sind: die Wissenschaft, die Religion und die Kunst.

Zur Veranschaulichung dieser Idee einer stufenweisen und parallelen Entwicklung der Welt dient die folgende Tafel der Potenzen:

Gott
das All im Urbilde,
offenbart sich
im All, dem Nachbilde des Absoluten,

als relativ Reales oder Sein unter den Potenzen von:	als relativ Ideales oder Wissen unter den Potenzen von:
Schwere, Materie, Stoff, A.	Wahrheit, Wissenschaft, Begriff, A.
Licht, Bewegung, Kraft, A^2.	Güte, Religion, Gefühl, A^2.
Leben, Organismus, Naturproduct, A^3.	Schönheit, Kunst, Freiheitsproduct, A^3.
Die Entwicklung der realen Potenzen giebt das Weltsystem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit. Die Krone und das Complement des Weltsystems ist der Mensch, als der Mikrokosmus.	Die Entwicklung der idealen Potenzen giebt die Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechts. Die Krone und das Complement der Geschichte ist der ideale Staat.

Die Erkenntniß der absoluten Identität Gottes und des Alls ist die Vernunft; die Krone und das Complement der sich selbst erkennenden und begreifenden Vernunft ist die Philosophie.

Jede Daseinsform ist also eine bestimmte Stufe der Selbstentwicklung oder Erscheinung des Absoluten. In jeder Form ist einer der beiden Factoren des Absoluten vorherrschend; allein in keiner Form fehlt einer von beiden. In den Formen der Natur findet sich ein Ueberschuß von Realität oder Materie; allein diese Materie empfängt wieder von dem idealen-Factor Gestaltung, Leben, Seele. Andrerseits gehen die Schöpfungen des menschlichen Geistes in der Wissenschaft, der Kunst und der Religion, wenn schon vorzugsweise das

Ideale repräsentirend, doch immerhin von dem Realen aus und auf dasselbe zurück. Die Idee verkörpert sich in äußeren, sichtbaren Formen. Wie die Natur einen steten Zug und Drang nach dem Idealen zeigt, wie sie den rohen Stoff zu beleben und zu beseelen strebt, so sucht, andrerseits, der Geist für seine allgemeinen, formlosen Begriffe eine feste Gestalt und einen sichern Boden.

Durch die ganze Welt geht ein großes Gesetz, das Gesetz der Polarität. Jedes Wesen hat zwei entgegengesetzte Pole, einen positiven und einen negativen, einen realen und einen idealen. Allein dieser polare Gegensatz ist in der Einheit des Wesens ausgeglichen, gleichsam neutralisirt. Das Wesen, als Totalität, ist weder positiv, noch negativ, sondern nur die einfache Einheit des Positiven und des Negativen. Die einfachste Form, unter welcher sich dieses Gesetz in der Natur darstellt, ist der Magnet. Der Magnet hat einen positiven und einen negativen Pol; allein, als Ganzes betrachtet, ist er weder positiv, noch negativ. Wird der Magnet in zwei Theile zerbrochen, so zeigt sich an jedem dieser Theile wieder derselbe polare Gegensatz, wie an dem ganzen Magnet. Werden dagegen zwei Magnete so zusammengeschmiedet, daß sie nur einen einzigen bilden, so verschwinden zwei ihrer Pole und die magnetische Spannung concentrirt sich in den beiden andern. Wir können uns den Magnet unter der Form einer Linie darstellen, deren einer Endpunkt durch das Pluszeichen (+), der andere durch das Minuszeichen (—), der Mittelpunkt aber oder Indifferenzpunkt durch die Verbindung beider Zeichen angedeutet wird; etwa auf folgende Weise: + ± — oder so:

$+A = -A, A = A, -A = +A.$

Der Magnet ist jedoch nicht die einzige Form, in welcher das Gesetz der Polarität in der Natur auftritt; vielmehr

offenbart sich dieses Gesetz in allen Theilen der Natur; die ganze Natur ist, so zu sagen, ein großer Magnet. Eine andere Erscheinungsform derselben polarisirenden Naturkraft ist die Electricität. Es giebt eine positive und eine negative Electricität; desgleichen auch einen Zustand der Neutralität an den electrischen Körpern, in welchem sie weder eine positive, noch eine negative Wirkung äußern. Dasselbe Gesetz der Polarität hat die Physik in den Erscheinungen des Lichts wiedergefunden, die Chemie in den Verbindungen des Sauerstoffes mit dem Stickstoffe; ja sogar in die Welt der organischen Gestaltungen pflanzt sich dieser Gegensatz fort. Die Pflanze und das Thier sind die Repräsentanten zweier entgegengesetzter Richtungen der organisirenden Naturkraft: denn die Pflanze enthält vorzugsweise Stickstoff in sich, während das Thier seine Lebenskraft hauptsächlich, durch den Athmungsproceß, aus dem in der Luft enthaltenen Sauerstoff schöpft. Endlich offenbart sich dieses Gesetz der Polarität auch wieder innerhalb der Sphäre des thierischen Lebens, in dem Unterschiede der Geschlechter. In der Welt des geistigen Lebens erscheint derselbe polare Gegensatz unter höheren Formen wieder, als Gegensatz von Handeln und Wissen, von Staat und Religion u. s. w.; aber überall löst sich auch derselbe auf in einem relativen Indifferenzpunkt.

Die Form, unter welcher die Philosophie dieses allgemeine Gesetz der Polarisation, d. h. des Auseinandertretens der ursprünglich einfachen Einheit in Gegensätze, und der relativen Indifferenz, d. h. des Wiederzusammengehens dieser Gegensätze in eine höhere Einheit, darzustellen hat, ist die Form der Triplicität, welche in sich die Einheit, Identität, und die Zweiheit, Duplicität, enthält. Zuerst nämlich ist blos eine einfache, identische Einheit vorhanden; sodann entwickelt sich diese Einheit zur Zweiheit oder

zum Unterschiede, und diese Zweiheit oder Vielheit wird abermals zur Einheit zusammengefaßt, so daß diese zweite Einheit entwickelter, vollkommener ist, als jene erste. Jede Potenz des Absoluten stellt diese Triplicität oder Totalität auf eine mehr oder weniger vollkommene Weise in sich dar; allein nur das Absolute ist der ganze, vollständige Ausdruck desselben. Jede Substanz ist eine relative Identität des Idealen und des Realen; die absolute Identität aber ist nur Eins, nämlich, Gott.

Von den realen Potenzen.

Die einfachste Form, unter welcher das Absolute in der Natur auftritt, ist die Schwere oder die Materie. In ihr herrscht das reale Moment fast noch ganz ausschließlich; sie ist das erste Seiende in der Natur. Die Materie ist nicht ein Todtes, rein Aeußerliches, sondern sie ist eine relative Totalität von Innerem und Aeußerem, sie ist Kraft, oder vielmehr sie ist die Totalität zweier Kräfte, der Attractivkraft und der Repulsivkraft. Im ganzen materiellen Universum findet ein vollkommenes Gleichgewicht dieser beiden Kräfte statt. Durch den Antagonismus dieser beiden Kräfte füllt die Materie den Raum aus nach allen seinen drei Dimensionen, Länge, Breite, Tiefe. Die Materie, weil in ihr der reale oder objective Factor vorherrscht, kann bezeichnet werden als $A — + B$; als erste Form der relativen Identität von Realem und Idealem überhaupt in der Natur, ist sie A schlechthin, A in der ersten Potenz. Mit den höheren Formen des Naturlebens verglichen, erscheint die Materie allerdings als eine träge, leblose Masse, wenn gleich sie in sich ebenfalls schon eine Identität von Innerem und Aeußerem darstellt.

In diese todte, träge Masse kommt Leben, Bewegung, Gestaltung durch das Licht; der ideale Factor kämpft mit dem realen; das Prinzip der Thätigkeit, das männliche Prinzip der Natur, überwiegt das Prinzip der Ruhe, welches man das weibliche nennen kann. Das Licht ist A^2. Die materiellen Körpertheilchen verlassen die Stelle, welche die mechanische Bewegung ihnen angewiesen, und verbinden, verschlingen und entwickeln sich unter mannigfachen Formen, nach den dynamischen Gesetzen. Der schaffende Trieb in der Natur beginnt sich zu regen und von Form zu Form vorwärts zu schreiten. Das Schema dieser fortschreitenden Entwicklung ist die Zeit. Die erste Form, in welcher die Materie aus dem bloßen trägen Sein der Schwere heraustritt und Gestaltung annimmt, ist die Form der Linie; die Kraft, welche diese Gestaltung bewirkt, ist die Cohäsionskraft; das allgemeine Schema der Cohäsion endlich ist der Magnetismus. Die ganze Natur ist ein großer Magnet, und jeder einzelne Naturkörper ist wieder an sich ebenfalls ein Magnet.

Ferner geht aus dem Bestreben der verschiedenen Körper, ihre Cohäsion zu erhöhen, die der andern, sie berührenden Körper aber zu vermindern, die Electricität hervor. Derjenige Körper, der eine relative Cohäsionsverminderung erleidet, wird positiv, derjenige, welcher eine relative Cohäsionserhöhung erleidet, negativ electrisch genannt.

Allein weder durch den Magnetismus, noch durch die Electricität wird die Totalität des dynamischen Processes dargestellt; dies geschieht vielmehr erst in dem chemischen Proceß, der sowohl durch Magnetismus wie durch Electricität vermittelt ist und am Vollkommensten im Galvanismus auftritt.

Also, Magnetismus, Electricität und Galvanismus sind die drei Stufen des dynamischen Processes.

Der Magnetismus ist die relative Identität, die Electricität die relative Duplicität, der Galvanismus endlich die relative Totalität. Daher läßt sich auch der Erstere darstellen unter der Form einer Linie, A — B, die Zweite unter der Form eines Winkels, C∠B mit A darüber, der Dritte unter der Form eines Dreiecks, B△C mit A darüber.

Die beiden ersten Potenzen der Natur, Schwere und Licht, sammt dem dadurch bedingten dynamischen Processe, heben sich auf in einer dritten Potenz, dem organischen Leben. In den organischen Naturproducten findet sich Licht und Schwere fast in gleichem Verhältnisse vor. Ihre äußere Erscheinungsform ist eine materielle, körperlich compacte, allein zugleich enthalten sie in sich eine beständige Bewegung, einen unendlichen Trieb der Entwickelung, und so gehört ihr Dasein ebensowohl der Zeit, als dem Raume an. Das organische Leben ist die höchste und vollkommenste aller Naturformen, das vollständigste Abbild der absoluten Identität im Gebiete des Materiellen.

Das organische Leben entwickelt sich unter drei verschiedenen Formen: als Pflanzenleben, als thierisches Leben und als menschliches Leben. Jede dieser besondern Formen oder Stufen des Lebens hat wieder ein eigenthümliches, selbstständiges Entwicklungsprinzip. So entwickelt sich die Pflanze nach dem Gesetz der Reproduction, so besteht das Lebensprinzip der Thiere in der Irritabilität, während der Mensch mit Sensibilität begabt ist.

Zu bemerken ist hierbei, daß in demselben Verhältnisse, in welchem die Irritabilität stärker wird, das Reproductionsvermögen sich vermindert, und daß wiederum die Irritabilität da zurücktritt, wo die Sensibilität überwiegt. Ein anderer Gegensatz, der sich im Reiche des Organischen kund giebt,

ist der des phlogistischen und des antiphlogistischen Prinzips. Der pflanzliche Organismus erzeugt, durch einen fortwährend Desoxydationsproceß, phlogistische Materie; dagegen besteht der Lebensproceß des Thieres in einer ununterbrochenen Oxydation oder Zersetzung des phlogistischen Stoffs durch den Sauerstoff, den das Thier einathmet. Auf dem Gleichgewicht dieser beiden Prinzipien oder Stoffe im thierischen Organismus beruht dessen Leben. Eine vorübergehende Störung dieses Gleichgewichts, durch Ueberwiegen des Sauerstoffs, erzeugt den Hunger und Durst, welche, durch Aufnahme desoxydirender oder neutralisirender Materien, die verzehrenden Wirkungen des Oxydationsprocesses wieder ausgleichen. Eine beharrliche Störung des Gleichgewichts, durch Ueberwiegen des einen der beiden Prinzipien, führt die Krankheit und zuletzt den Tod des Individuums herbei. Das Wachsthum der organischen Wesen ist ein fortschreitendes Individualisiren, dessen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengesetzter Geschlechter erreicht wird. Wachsthum und Fortpflanzung sind also, Beides, nur Phänomene eines und desselben Naturtriebes, die Organisation ins Unendliche zu individualisiren.

So waltet denn in der Natur, sowohl im Ganzen ihres großen Entwicklungsprocesses, als auch innerhalb jeder einzelnen Stufe dieser Entwicklung, in jeder einzelnen Sphäre des natürlichen Lebens dasselbe Gesetz der Individualisation. Dieses Gesetz ist ein Gesetz der Entzweiung, der Polarität, insofern die einfacheren Formen der Natur aus sich einen Gegensatz hervortreiben, insofern die Identität zur Duplicität wird. Es ist aber auch ein Gesetz der Totalität, insofern das Getrennte in einer höhern Einheit wieder verbunden wird, insofern aber auch alle die relativen Totalitäten, alle diese einzelnen Organismen in den allgemei-

Berührung stehen. Es muß allgemein verbreitet sein, obgleich es nur da wirkt, wo es eine bestimmte Receptivität findet. So ist die Ursache des Magnetismus überall gegenwärtig und wirkt doch nur auf wenige Körper. Der magnetische Strom findet die unscheinbare Nadel auf dem offnen Meere, so gut als in dem verschlossenen Gemach, und, wo er sie findet, giebt er ihr die polarische Richtung. So trifft der Strom des Lebens, von wannen er komme, die Organe, die für ihn empfänglich sind, und giebt ihnen, wo er sie trifft, die Thätigkeit des Lebens.

Dieses Prinzip nun ist in seinen Wirkungen allein durch die Receptivität des Stoffes beschränkt, mit dem es sich identificirt hat, und, je nach Verschiedenheit dieser Receptivität, mußten verschiedene Organisationen entstehen. Ebendeswegen ist jenes Prinzip, obgleich aller Formen empfänglich, doch ursprünglich selbst formlos und nirgends als bestimmte Materie darstellbar. So konnte sich jenes allgemeine Prinzip des Lebens in einzelnen Wesen individualisiren, so wie, durch Ueberlieferung, durch alle Geschlechter hindurch in ununterbrochnem Zusammenhang bleiben mit allen lebenden Wesen. Das Prinzip des Lebens ist nicht von außen in die organische Materie (etwa durch Infusion) gekommen, sondern umgekehrt, dieses Prinzip hat sich die organische Materie angebildet. So, indem es in einzelnen Wesen sich individualisirte und hinwiederum diesen ihre Individualität gab, ist es zu einem aus der Organisation selbst unerklärbaren Prinzip geworden, dessen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem individuellen Gefühl sich offenbart.

Dieses Prinzip, da es Ursache des Lebens ist, kann nun nicht als Bestandtheil in den Lebensproceß eingehen; keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, ist es das Unveränderliche in jedem Organisirten. Davon freilich kann

nicht die Rede sein, daß dieses Prinzip die todten Kräfte der Materie im lebenden Körper aufhebe, wohl aber, daß es 1) diesen todten Kräften eine Richtung gebe, die sie, sich selbst überlassen, in einer freien, ungestörten Bildung nicht genommen hätten; 2) daß es den Conflict dieser Kräfte, die, sich selbst überlassen, sich bald in Gleichgewicht und Ruhe versetzt hätten, immer neu anfache und continuirlich unterhalte.

Alle Functionen des Lebens und der Vegetation stehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in solchem Zusammenhang, daß man das gemeinschaftliche Prinzip beider in einer und derselben Ursache suchen muß. Wir sehen, daß der reichlichere Zufluß des Lichts eine allgemeine Bewegung in der organischen Natur zur Folge hat, die man doch nicht dem unmittelbaren Einfluß des Lichts selbst, soweit wir seine Kräfte kennen, sondern einem Prinzipe zuschreiben kann, das allgemein verbreitet ist und aus dem vielleicht selbst erst, durch eine unbekannte Operation, das Licht erzeugt wird, so wie hinwiederum dieses dazu dient, jenes Prinzip immer neu anzufachen.

Die Ursachen der meteorologischen Veränderungen sind noch nicht erforscht und ohne Zweifel in höheren Processen zu suchen; eben diese Veränderungen nun beweisen auf den sensibeln Körper eine Wirkung, die man aus der chemischen oder hygrometrischen Beschaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. Es ist also anzunehmen, daß außer den Bestandtheilen der Atmosphäre, die wir chemisch darstellen können, in ihr ein besondres Medium verbreitet sei, durch welches alle atmosphärische Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden. Wenn die Atmosphäre mit Electricität überladen ist, verrathen fast alle Thiere eine besondere Bangigkeit, unerachtet kein Grund ist, zu glauben, daß die Electri-

cität unmittelbare Ursache dieser Erscheinung sei. Den Ausbruch großer Erdbeben hat, mit veränderter Farbe des Himmels, Traurigkeit und selbst Wehklagen mancher Thiere verkündet, als ob dieselbe Ursache, welche Berge verschüttet und Inseln aus dem Meere emporhebt, auch die athmende Brust der Thiere hebe — Erfahrungen, die man nicht erklären kann, ohne eine allgemeine Continuität aller Naturursachen und ein gemeinschaftliches Medium anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das sensible Wesen wirken.

Da nun dieses Prinzip die Continuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für Eines hielten."

Die höchste und letzte Form, unter der sich dieser organische Bildungstrieb darstellt, ist der Mensch.

Der Mensch ist das vollkommenste aller Naturwesen; in ihm erreicht die fortschreitende Entwicklung der Natur ihren Zielpunkt; in ihm stellen sich die beiden Pole der Welt, das Ideale und das Reale, zur Einheit verbunden, als ein harmonisches Ganze dar. Der Mensch ist der Mikrokosmus, in welchem das ganze All der Dinge sich wiederholt und abspiegelt; die Vernunft des Menschen ist die wahre Offenbarung des Absoluten, welches, nach Abstreifung aller der unvollkommenen Erscheinungsformen, die es in der Natur angenommen hatte, erst in dem Menschen wieder zur Einheit mit sich selbst gelangt. Die menschliche Vernunft allein ist es, welche Gott in seinem wahren, absoluten Sein erkennt, oder

vielmehr, Gott selbst ist es, der sich erkennt, indem er unter der Form des Menschen in der Welt erscheint.

Von den idealen Potenzen.

Der Mensch ist ein endliches Wesen, allein begabt mit dem Streben nach dem Unendlichen, nach der Einheit mit Gott. Die Sittlichkeit und Glückseligkeit des Menschen besteht in der fortschreitenden Entwicklung seiner Ideen, in der vollkommenen Harmonie seiner Handlungen, in der Befriedigung des seiner Vernunft inwohnenden Triebes nach organischen, schöpferischen Gestaltungen, mit einem Wort, in der Erkenntniß und Nachbildung des ewigen, unendlichen Wesens des Absoluten. Zwei Wege führen den Menschen diesem Ziel entgegen, die Wissenschaft und die That. Die Wissenschaft ist die ideale Form der Vernunft; die That ist ihre reale oder objective Erscheinung; aber Wissen und Handeln haben einen und denselben Zweck, nämlich, die Darstellung oder Verwirklichung der Vernunftideen. Indem wir durch das Wissen uns in die organischen Gesetze jenes großen Entwicklungsprocesses vertiefen, den wir Natur oder Welt nennen, schauen wir unmittelbar den lebendigen Geist Gottes; denn die Welt ist nichts Anderes, als die Selbstoffenbarung Gottes unter endlichen Formen. Ebenso aber nähern wir uns handelnd dem göttlichen Wesen, wenn wir durch unsre Thaten das allgemeine Gesetz der Entwicklung und der Harmonie verwirklichen, wenn wir mit allen Kräften die Vervollkommnung der Menschheit zu fördern streben, wenn wir überall das Wahre, Gute und Schöne im Auge halten.

Wissen und Handeln, Wahrheit und Güte heben sich auf und verschmelzen sich in der Kunst, der Schöpferin des Schönen. Die Kunst ist die vollkommenste Form,

unter welcher das Unendliche sich unsrer Vernunft darstellt; sie ist zugleich ideal und real. Die Gebilde, die sie schafft, sind etwas Aeußerliches, Körperliches; allein sie haucht diesen Gebilden den Geist der göttlichen Idee ein. In den Gebilden der Kunst spricht das Absolute unmittelbar und ohne Hülle zu uns, und umleuchtet uns mit seinem göttlichen Glanze. Was die Wissenschaft vergebens durch die verwickelten Operationen des Denkens zu erfassen sucht, was die Sittlichkeit uns nur als das ferne Ideal unsres Willens anstaunen und erstreben heißt, Das stellt der Künstler mit einem einzigen schöpferischen Act seines Genies lebendig vor uns hin.

Und dennoch ist die Kunst noch nicht die wahre, entsprechende Form des Absoluten. Das Absolute kann nicht in der Form einer einzelnen Idee, in einer einzelnen Individualität ganz und vollständig sich offenbaren; es kann die unerschöpfliche Fülle seines Wesens nur in einer Mannigfaltigkeit von Individuen ausströmen, die sich nach organischen Gesetzen zu einer harmonischen, lebendigen Einheit verbinden, zum Staat, welcher der äußere oder objective Organismus der im Gebiete der Freiheit selbst errichteten Harmonie zwischen Freiheit und Nothwendigkeit — im öffentlichen Leben der Gesammtheit sowie in dem besondern der einzelnen Bürger — die, nach dem göttlichen Urbilde geformte Ineinsbildung von Sittlichkeit, Religion, Kunst und Wissenschaft ist.

Der Staat enthält in sich ebenfalls jenen Gegensatz zweier Factoren, des Idealen und des Realen. Der ideale Factor des Staates ist die individuelle Freiheit; der reale Factor stellt sich dar in dem festen Bestande positiver Gesetze, deren mechanischer Gewalt die Freiheit der Einzelnen unterworfen ist. Aufgabe des Staats ist es nun, diese beiden entgegengesetzten Elemente zur harmonischen Einheit zu verbinden, dem Einzelnen den Geist des Gehorsams gegen die Gesetze und den

Gemeinwillen einzupflanzen, andrerseits aber die Gesetzgebung und Verwaltung in Uebereinstimmung mit den Wünschen und Interessen der Nation zu setzen. Der Staat ist die Verwirklichung der Rechtsidee.

Allein, als eine blos äußerliche, objective Erscheinungsform des Absoluten, bedarf der Staat wiederum einer Ergänzung durch ein ideales Moment; ein solches ist die Religion, die Kirche. Die Religion ist die Anschauung Gottes in seiner unendlichen Selbstoffenbarung und Selbstentwicklung. Diese Offenbarung Gottes findet ihren höchsten Ausdruck in der Geschichte, diesem großen Entwicklungsprocesse der menschlichen Freiheit und der Civilisation. Die Geschichte des Menschengeschlechts ist nichts Anderes, als die Geschichte des menschgewordenen Gottes, denn die Menschheit ist die höchste Form der Erscheinung des göttlichen Wesens in der Welt. Die Geschichte giebt uns Aufschluß über Ziel und Richtung der fortschreitenden Bewegung der Menschheit; sie belehrt uns, daß dieser Fortschritt nicht nach der Seite der sittlichen Vervollkommnung der Menschen, noch nach der Seite der Künste und Wissenschaften stattgefunden habe, sondern einzig und allein in Bezug auf die größere Ausbildung und Verwirklichung der Rechtsidee, auf den Ausbau der politischen und socialen Einrichtungen.

Die Geschichte des menschlichen Geschlechts stellt sich uns unter zwei sehr verschiedenen Gesichtspunkten dar. Auf der einen Seite glauben wir in ihr eine despotische Nothwendigkeit, einen starren Mechanismus physischer Ursachen und Wirkungen herrschen zu sehen, gegen welche vergebens die menschliche Freiheit ankämpft. Auf der andern Seite scheint es, als würde die Menschheit vorwärts getrieben von dem wilden Ungestüm blinder Triebe und Leidenschaften, ohne einen bestimmten Zweck, ohne ein festes Gesetz ihres Handelns. Die Philosophie soll jedoch die Thatsachen der Geschichte unter einem

höheren Gesichtspunkte betrachten. Sie soll die Einsicht hervorrufen, daß der Zweck des menschlichen Lebens ebenso weit entfernt ist von der rohen Willkühr, wie von dem blinden Zufall und der mechanischen Naturnothwendigkeit, sie soll in dem Entwicklungsgange der Menschheit das Werk der göttlichen Vorsehung, die Erscheinung Gottes selbst erblicken.

So geht also die Geschichte zurück auf die Religion, auf die unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen und die Rückkehr des Menschen zu Gott. Wie die Natur, das All der körperlichen Dinge, seinen Abschluß und höchsten Ausdruck in dem Menschen findet, so erhebt sich der Mensch, durch eine fortschreitende Entwicklung in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Religion, ·ur Einheit mit Gott, der absoluten Identität aller Dinge. Diese absolute Einheit mit Gott oder dem Absoluten, in der absoluten Erkenntniß, der intellectuellen Anschauung, ist die Philosophie, welche, als das Urwissen, als das allgemeine Wesen der Vernunft, alle andere Richtungen des geistigen Lebens, Religion, Kunst, Geschichte, Moral, in sich begreift und in ihrer absoluten Identität darstellt.

Wir haben versucht, die Ansichten Schellings vom Menschen in einer ähnlichen systematischen Form darzustellen, wie dessen Philosophie der Natur, um dadurch ein Gesammtbild der Schellingschen Philosophie in allen ihren Theilen, als eines vollständigen Systems, zu entwerfen. Wir müssen jedoch ausdrücklich erwähnen, daß Schelling selbst eine solche systematische Darstellung des Ganzen seiner Philosophie in keiner seiner Schriften gegeben hat. Seine meisten und bedeutendsten Schriften, z. B. die „Ideen zu einer Philosophie der Natur," 1797, seine Abhandlung „von der Weltseele," 1798, sein „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie," 1799, einzelne Aufsätze über das Prinzip seiner Philosophie in der

„Zeitschrift für speculative Physik,“ 1800—1803, II. Band; in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik,“ 1803, I. Band, 1. und 2. Stück; in den „Jahrbüchern der Medizin,“ 1806, und dem (von Schelling und Hegel gemeinschaftlich herausgegebnen) „Kritischen Journal der Philosophie,“ 1802—1803; sein „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“ 1802 u. s. w. — enthalten Nichts, als die allgemeinsten Grundzüge des Systems und in vollständigerer Ausführung nur den einen Theil desselben, die Philosophie der Natur. Die Wissenschaft des Geistes oder die Idealphilosophie ist in einer doppelten Bearbeitung, aber beide Male nur aphoristisch und skizzenhaft, vorhanden, nämlich zuerst in dem „System des transscendentalen Idealismus,“ 1800, (welches jedoch, da es der eigentlichen Entwicklung des Identitätssystems vorausging, sich theilweise noch auf einem beschränkteren, dem Fichteschen nahestehenden Standpunkte befindet;) sodann aber in der kleinen Schrift: „über die Methode des akademischen Studiums,“ 1803, einer Art von Encyclopädie der Wissenschaften. Daneben finden sich noch selbstständige Betrachtungen über die Kunst in einer, 1807 von Schelling in der Akademie zu München gehaltenen und in dem I. Theile seiner „Philosophischen Schriften“ abgedruckten Rede „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur.“ Ueberhaupt bemerken wir, wie Schelling in seiner frühern Periode die beiden Haupttheile der Philosophie, den realen und den idealen, keineswegs gleichmäßig behandelt, wie er sich vielmehr mit augenfälliger Vorliebe der Betrachtung der Natur zuwendet, die Erscheinungen des geistigen Lebens dagegen nur nebenbei und flüchtig berührt. Erst später, als ihn zahlreiche Einwürfe gegen sein System nöthigten, eine tiefere Durchbildung und Begründung der Hauptideen desselben vorzuneh-

men, fand er sich auch auf eine genauere Erforschung des Menschen und seines Verhältnisses zum Absoluten hingewiesen, und es enthalten daher seine späteren Schriften, z. B. die über „Philosophie und Religion,“ 1804; das „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen,“ 1812 (eine Streitschrift gegen Jacobi), namentlich aber seine „Abhandlung über die menschliche Freiheit,“ 1809, vorzugsweise Betrachtungen über Gegenstände der Idealphilosophie.

Da uns, dem Plane dieses Werks zufolge, die Kenntniß der idealen Theile der philosophischen Systeme, d. h. der Ansichten unsrer Philosophen über Moral, Recht, Staat u. s. w. vorzugsweise interessirt, so werden wir zunächst die, oben nur skizzenhaft dargestellten Ideen Schellings über eben diese Gegenstände ausführlicher entwickeln, nach Anleitung der beiden angeführten Hauptschriften darüber und unter gleichzeitiger Benutzung der in seinen übrigen Werken zerstreuten Betrachtungen ähnlichen Inhalts; sodann aber werden wir die späteren Durch- und Umbildungen seines Systems, ebenfalls hauptsächlich nach ihrer idealen und praktischen Seite, weiter verfolgen.

Wir besprechen hier zuerst etwas ausführlicher die Deduction des Rechtsgesetzes, des Staats und der Geschichte, welche Schelling in seinem „System des transscendentalen Idealismus“ giebt.

Nachdem er daselbst die Freiheit als Selbstbestimmung (fast im Fichteschen Sinne), und die Wechselwirkung der verschiedenen Vernunftwesen durch das Medium der objectiven Welt als Bedingung der Realisirung dieser Freiheit dargestellt hat, sucht er die Bedingungen auf, unter denen eine solche Wechselwirkung Aller ohne Aufhebung der Freiheit des Einzelnen möglich sei. Ob alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen

einschränken, oder nicht, sagt er, dies hängt von einem absoluten Zufall, der Willkühr, ab. So kann es nicht sein. Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein. Es muß durch den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht sein, daß in der Wechselwirkung Aller die Freiheit des Einzelnen aufgehoben werde. Dieser Zwang richtet sich nicht gegen die Freiheit oder Selbstbestimmung des Vernunftwesens, sondern lediglich gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb. Gegen diesen Trieb aber kann Nichts als Zwangsmittel oder Waffe gebraucht werden, außer ihm selbst. Die Außenwelt müßte gleichsam so organisirt werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt und ihm Etwas entgegensetzt, was das freie Wesen zwar, insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt und wenigstens aufmerksam gemacht wird, daß es in sich selbst entzweit ist. Die objective Welt an und für sich kann nun den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freier Wesen, als solcher, völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs, d. h. des Zwanges, der auf die Willkühr der Individuen geübt wird, um sie zur gegenseitigen Achtung ihrer Freiheit anzuhalten, kann also nur von Vernunftwesen in die objective Welt gelegt sein. Mit andern Worten: es muß eine zweite und höhere Natur, gleichsam über der ersten, errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur, herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch

gegen den eigennützigen Trieb richten. Die sichere Gewähr giebt, wie [illegible] [illegible] die zweite Natur, [illegible] welcher keine Freiheit [illegible] die Rechtsverfassung.

Die Rechtsverfassung ist also keine moralische Ordnung, sondern eine bloße Naturordnung, d. h. sie beruht nicht auf freien Entschließungen der Einzelnen, sondern auf einem in sich festgefügten Mechanismus von Formen. „Sie ist anzusehen," sagt Schelling, „wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum Voraus eingerichtet ist und von selbst, d. h. völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und, obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur, ihren eignen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existire, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältniß, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters und ein Despotismus herrscht, der das Recht, als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechtes durchdrungenes Gefühl geben kann."

Schelling wirft hier die Fragen auf: wie ist zuerst eine Rechtsverfassung entstanden? und: wie kann eine solche auf eine dauerhafte Weise und unter einer ihrem Zwecke vollkommen entsprechenden Form ins Leben gerufen werden? „Es ist zu vermuthen," sagt Schelling, „daß schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der, durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben

hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, und so, daß sie von den ersten Wirkungen einer solchen unversehens getroffen wurden, entstehen zu lassen. Allein eine Ordnung, welche die Noth gestiftet, kann nicht von Dauer sein, theils weil sie nur für das nächste Bedürfniß eingerichtet ist, theils weil freie Wesen sich einem sie äußerlich zwingenden Mechanismus nur so lange unterwerfen werden, als sie ihren Vortheil dabei finden, theils weil dieser Mechanismus selbst, durch welchen die Idee der Verfassung verwirklicht werden soll und welche von der Verfassung selbst ganz verschieden ist, nach der Verschiedenheit des Kulturgrades, des Charakters der Nation u. s. w. mannigfache Modificationen erleiden muß. Es läßt sich also erwarten, daß vorerst blos temporäre Verfassungen entstehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in sich tragen und, weil sie ursprünglich nicht durch Vernunft, sondern durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, früher oder später sich auflösen werden, da es natürlich ist, daß ein Volk unter dem Drang der Umstände manche Rechte erst aufgiebt, die es nicht auf ewig veräußern kann und die es früher oder später zurückfordert, wo dann der Umsturz der Verfassung unvermeidlich und um so gewisser ist, je vollkommener sie in formeller Rücksicht sein mag, weil, wenn dies der Fall ist, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgiebt, welches schon eine innere Schwäche der Verfassung beweisen würde."

„Allein," fährt Schelling fort, „wenn nun auch endlich eine wirklich rechtliche, nicht blos auf Unterdrückung gegründete Verfassung zu Stande kommt, so zeigt doch nicht nur die Erfahrung, sondern es beweisen auch triftige Gründe, daß selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglichst vollkommene ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist. Die Trennung der drei

Grundgewalten wird, nach dem Vorbilde der Natur, welche ebenfalls kein in sich bestehendes System aufstellt, das nicht auf drei von einander unabhängige Kräfte gegründet ist, als unerlaßliche Bedingung der Recht- und Vernunftgemäßheit einer Verfassung angesehen, und sie ist es auch wirklich, dem Prinzipe nach. Allein in der Ausführung erweist sich dies Sicherungsmittel der Verfassung als höchst unzureichend und vom Zufall abhängig. Da nämlich die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem ganzen Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber Nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts geschieht, vom Zufall abhängen. Daß aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände giebt, in welchem Fall sie die executive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos läßt, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloßen Zufall abhängig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrection unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich sein muß, als in einer Maschine."

Es ist daher, nach Schellings Meinung, an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine

über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig unter einander ihre Verfassung garantiren, welche allgemeine, wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe, erstens, die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so, daß alle einzelne Staaten nur ein Interesse haben, die Verfassung aller zu erhalten, und ehe, zweitens, diese Staaten sich ebenso wieder einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, so, daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker unter einander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, existirt, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote steht.

Allein hier stoßen wir auf ein ähnliches Bedenken, wie oben. Es ist nämlich schlechthin nicht zu begreifen, wie eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstande, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisiren sei, da doch diese eben in dem wechselseitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt. Wir müssen also auch hier, in dem Ganzen der allgemeinen Staatenverhältnisse und ihrer Entwicklung, mit einem Worte, in der Geschichte, wieder dasjenige Gesetz aufsuchen, nach welchem zu der Freiheit die Nothwendigkeit, zu dem rein subjectiven Spiel der Willkühr die objective Realität einer ordnenden Regel hinzutritt.

Den Charakter oder Begriff der Geschichte bestimmt Schelling durch folgende zwei Momente. Einmal, sagt er,

kann von Geschichte nur da die Rede sein, wo ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm zusammenstimmt. Was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch wiederkehrt, überhaupt ein Erfolg, der sich a priori berechnen läßt, kann nicht als ein historisches Object angesehen werden. Wenn man daher von einer Naturgeschichte spricht, so darf man dies nicht auf die einzelnen Naturobjecte beziehen (für diese giebt es nur eine Naturbeschreibung), sondern einzig und allein auf die Natur im Ganzen und Großen, indem man sich nämlich vorstellt, als ob die Natur, in ihren Productionen scheinbar frei, die ganze Mannigfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von einem ursprünglichen Originale allmälig hervorgebracht habe. Eine solche Geschichte der hervorbringenden Natur würde also diese darstellen als mit einer und derselben Summe oder Proportion der Kräfte, welche sie nie überschreiten könnte, auf verschiedene Weise schaltend; sie würde in jenem Hervorbringen zwar eine gewisse Freiheit erblicken (insofern wir nämlich die Richtungen der productiven Thätigkeit der Natur nicht a priori zu bestimmen vermögen), aber doch zugleich auch Gesetzmäßigkeit, wegen der Eingeschränktheit und Regelmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebote stehenden Kräfte in sie gelegt ist. So belehrt uns also schon die Analogie der Naturgeschichte, daß Geschichte weder mit absoluter Freiheit, noch mit absoluter Gesetzmäßigkeit oder Nothwendigkeit bestehen könne, sondern daß vielmehr ihr Wesen in der Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit begründet sei.

Das zweite Merkmal in dem Begriff der Geschichte ist dieses, daß ein solches successives Realisiren eines Ideals (wie wir es oben als den einzigen Gegenstand der Geschichte

anerkannt haben), wo nur der Progreß als Ganzes, gleichsam für eine intellectuelle Anschauung, dem Ideal Genüge thut, lediglich durch solche Wesen als möglich gedacht werden kann, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum, eben dadurch, daß es dies ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches nothwendig ein bestimmtes ist, doch realisirt werden muß. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhört, daß also zwischen den auf einander folgenden Individuen Continuität und, wenn Das, was im Progressus der Geschichte realisirt werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sei.

Diese zweite Bestimmung, daß nämlich die Geschichte die allmälige Realisirung eines allgemeinen, unveränderlichen Ideals durch das bewußte Zusammenwirken der Individuen sei, weist uns abermals hin auf die Idee eines in dem geschichtlichen Verlaufe enthaltenen Dualismus von Freiheit und Gesetzmäßigkeit, von bewußter That und bewußtlosem, d. h. vorausbestimmtem Geschehen.

Ebendahin führt uns endlich auch eine Reflexion über den Zweck der Geschichte. Dieser ist, wie wir schon oben gesehen haben, kein anderer, als: das allmälige Entstehen einer weltbürgerlichen Verfassung. Alles Uebrige, was sonst gewöhnlich in die Geschichte aufgenommen wird, der Fortgang der Künste, der Wissenschaften u. s. w., gehört eigentlich gar nicht in die Geschichte oder dient doch in derselben blos entweder als Document, oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künsten und Wissenschaften hauptsächlich dadurch, daß sie die Mittel, sich gegenseitig zu schaden, vervielfältigen und erhöhen, und eine

Menge anderer, vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung zu beschleunigen. Daher können auch die Fortschritte des Menschengeschlechts weder nach der sittlichen Veredlung der Einzelnen (wofür es keinen allgemeinen Maßstab giebt), noch nach dem Fortschritt in Kunst und Wissenschaft (worin, in vieler Hinsicht, eher ein Rückschritt stattgefunden hat, wenn wir deren Standpunkt im Alterthum mit dem der Gegenwart vergleichen), sondern einzig und allein nach der allmäligen Annäherung der Menschheit zu dem ihr gesteckten Ziel, der Realisirung einer vollkommenen Rechtsverfassung, gemessen werden, ein Ziel, dessen endliche Erreichung jedoch weder aus der Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch, aus Gründen a priori, bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird.

Wie Dem aber auch sei, so steht doch so Viel fest; daß eine allgemeine Rechtsverfassung, wenn auch nur im Ideale, die höchste Aufgabe der Menschheit und der letzte Zweck aller Geschichte ist, denn die allgemeine Rechtsverfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft giebt. „Die Freiheit,“ sagt Schelling sehr treffend, „welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantirt ist, existirt nur precär und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche, einer nothwendigen Inconsequenz gemäß, im Allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der Einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht sein. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freiheit muß garantirt sein durch eine

Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist, wie die der Natur."

Eben diese Idee aber einer streng geordneten Rechtsverfassung, als der nothwendigen Bürgschaft der Freiheit, verweist uns abermals auf die Frage, wie Freiheit und Nothwendigkeit zusammen bestehen können, denn die Rechtsverfassung selbst kann immer wieder nur durch Freiheit, durch die That des Menschen, und zwar nicht des einzelnen Menschen, sondern der ganzen Gattung zu Stande gebracht werden. Der Schauplatz der menschlichen Thaten aber, insofern sie sich auf die Gattung, auf die Menschheit im Ganzen beziehen, ist, wie wir sahen, die Geschichte. Es ergiebt sich auch aus dieser Betrachtung für die Geschichte das Problem: Wie kann durch die freien oder willkührlichen Handlungen der vielen einzelnen Individuen — welche Handlungen, eben als freie, durchaus in sich keinen Grund des Zusammenstimmens zu einer objectiven Einheit und Gesetzmäßigkeit enthalten — dennoch eine solche Gesetzmäßigkeit, ein geregelter Verlauf der Geschichte und eine objective Ordnung des Ganzen realisirt werden? Wie kann die Menschheit, während jedes einzelne Glied derselben mit vollkommner subjectiver Freiheit seinen Weg verfolgt und also kein Einziger der Uebereinstimmung des Andern mit seinen Zwecken und Handlungen versichert ist, dennoch im Ganzen einen festen, streng geordneten Plan verfolgen, wie es nothwendig ist, wenn die Geschichte der Menschheit nicht entweder ein bloßes Spiel subjectiver Willkühr, oder ein todter, starrer Mechanismus sein soll?

Die Auflösung dieses Problems erfolgt durch die Idee eines über den beiden Gegensätzen, der Freiheit und der Nothwendigkeit, dem Subjectiven und dem Objectiven, Stehenden und sie in sich zur absoluten Identität Ausglei-

chenden. Dieses absolut Identische kann, eben als das absolut Einfache, nicht Gegenstand des Wissens, sondern nur des Glaubens, d. h. des ewigen Voraussetzens im Handeln sein. Die Spur seines Waltens finden wir in der Gesetzmäßigkeit, welche, als das Gewebe einer unbekannten Hand, durch das freie Spiel der Willkühr in der Geschichte sich hindurchzieht. Wir nennen dies Walten des Absoluten in der Geschichte die Vorsehung.

„Es giebt," sagt Schelling, „drei verschiedene Systeme oder Gesichtspunkte der Geschichtsbetrachtung. Richtet sich unsre Reflexion nur auf das Bewußtlose oder Objective in allem Handeln, so müssen wir alle freie Handlungen, also auch die ganze Geschichte, als schlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird, welches das System des Fatalismus ist. Richtet sich die Reflexion allein auf das Subjective, willkührlich Bestimmende, so entsteht ein System der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Gesetz und keine Nothwendigkeit sei. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts."

Schelling unterscheidet diesen Begriff der Vorsehung aufs Strengste von der Idee einer moralischen Weltordnung, wie sie z. B. Fichte aufgestellt hatte. Bei dieser Letztern nämlich denken wir uns ein bewußtes Zusammenstimmen aller Individuen, vermöge der idealen Freiheit ihres Willens oder ihrer Vernunft, in einem und demselben moralischen Zwecke; die moralische Weltordnung beruht also

wesentlich auf der Freiheit der Einzelnen; sie ist keine höhere Macht, welche die bewußte That des Individuums mit unbewußter, geheimer Gewalt in voraus bestimmten Bahnen lenke; es fehlt ihr das eine, wesentliche Grundmoment, das Moment der objectiven Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit; sie ist, mit einem Worte, eine bloße Idee oder ein bloßes Ideal der freien praktischen Vernunft. Diese Idee der moralischen Weltordnung stellt also nur das Problem selbst dar, als eine Forderung, welche die praktische Vernunft an sich und Andre stellt; die freien Handlungen der Menschen sollen zu einem harmonischen Ganzen zusammenstimmen; die Idee der Vorsehung dagegen löst das Problem auf; sie giebt an, wie diese Einstimmung wirklich erreicht werde, nämlich, durch das Walten eines höhern Prinzips in der Geschichte, des Absoluten.

Schelling entwickelt und bestimmt diesen Begriff der Vorsehung weiter in den folgenden Sätzen:

„Wenn nun aber jenes Absolute, welches überall nur sich offenbaren kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen. Diese vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollständig zusammenträfe. Wäre aber je ein solches Zusammentreffen, d. h. wäre die absolute Synthesis je vollständig entwickelt, so würden wir einsehen, daß Alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich sie frei zu sein schienen, doch nothwendig waren, eben um dieses Ganze hervorzubringen. Der Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit ist nothwendig ein unendlicher, denn, wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung

der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d. h., wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem Jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es ein Geist ist, der in Allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauspieler sind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht, unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besondern Rolle, die wir spielen. Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objectiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objectiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei, noch unfrei und ebendeswegen auch nothwendig. Aber, wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich Nichts unterscheiden läßt, heraustritt und sich ihrer bewußt wird, welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, so trennt sich das Freie und Nothwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir und

glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objective Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt, wie jede andere Begebenheit."

Hieraus ergiebt sich nun der wahre Begriff der Geschichte, den Schelling so ausspricht:

„Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein Das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortwährenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Es kommt Alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. Ist Gott, d. h. ist die objective Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder, was dasselbe ist, das vollständige Zusammentreffen des Freien mit dem Bewußtlosen, so kann Nichts anders sein, als es ist. Aber die objective Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? Ist nun die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das, zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung, in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen Beiden ist.

Es giebt drei Perioden jener Offenbarung des Absoluten, also auch drei Perioden der Geschichte.

„Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos, auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkühr zwingt, einem Naturplan zu dienen und so allmälig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbei führt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkühr, in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verband und, was bisher von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos und selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst

der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische, noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo Das, was in der frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß selbst Das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war.

Wann diese Periode sein werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein."

Wir stellen dieser Deduction der Geschichte und ihrer Perioden, wie sie Schelling in dem „System des Idealismus" entwickelt, sogleich die andere gegenüber, welche sich in dessen Schrift „über die Methode des akademischen Studiums" findet. Schelling bezieht sich zwar in dieser letztern ausdrücklich auf jene erstere, allein nichtsdestoweniger sind beide in mehr als einer Hinsicht verschieden. In der spätern Bearbeitung nämlich stellt Schelling die drei Perioden der Geschichte folgendermaßen dar:

„Die ewige Nothwendigkeit," sagt er, „offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geschichte ebendeswegen, im Ganzen genommen, als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem

allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampfe hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wieder herstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universums die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist."

In dieser Deduction der Geschichte haben nicht allein die beiden ersten Perioden ihre Stellung vertauscht, indem hier die Periode der Natur auf die des Schicksals folgt, während sie in der frühern Darstellung ihr vorausging, sondern es wird auch die dritte Periode, die der Vorsehung, welche dort als noch nicht eingetreten, sondern als erst zukünftig geschildert ward, hier als mindestens eingeleitet, nämlich durch den Eintritt des Christenthums in die Welt, betrachtet.

Sodann müssen wir noch bemerken, daß Schelling in der zuletzt genannten Schrift die Geschichte überhaupt nicht sowohl als die bloße Bestätigung oder Verwirklichung der Rechts- und Staatsideen faßt, sondern als die allgemeinste und höchste Darstellung der Offenbarung des Absoluten, namentlich im Christenthum, daher der Charakter der Geschichte hier mehr ein religiöser und speziell christlicher, weniger ein praktischer ist, als dort Wir werden daher

bei der Betrachtung der von Schelling in der Schrift über das akademische Studium niedergelegten Ansichten über das Christenthum auch auf die Geschichte, als die Darstellung des Christenthums in seiner nothwendigen Entwicklung, zurückkommen. Für jetzt führen wir nur noch einige Stellen aus jener Schrift an, welche über das Prinzip und die Methode der Geschichte und der Geschichtsschreibung im Allgemeinen handeln.

Schelling giebt als höchstes Prinzip der Geschichte auch hier Das an, daß man die Geschichte weder als eine Reihe zufälliger Begebenheiten, noch als blos empirische Nothwendigkeit betrachten dürfe, sondern daß man vielmehr erkennen müsse, wie die Geschichte aus einer ewigen Einheit komme und ihre Wurzel ebenso im Absoluten habe, wie die Natur oder irgend ein andrer Gegenstand des Wissens. „Die Geschichte," sagt er, „ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem Wesen nach aber ist ebendeswegen Dasselbe in Beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in Beiden das reine An sich erblickt werden, so würden wir Dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erblicken."

„Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen," heißt es an einer andern Stelle, „findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was ist denn dieses oder jenes Individuum Andres, als eben Das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat? Einen andern Begriff giebt es von ihm nicht; war also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach als objectiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist blos,

daß das Individuum von Dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu seiner That macht; übrigens aber und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.

Die empirische Nothwendigkeit ist nichts Anders, als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Nothwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir diese Art der Nothwendigkeit in der Natur nur für die Erscheinung gelten lassen, wie vielmehr in der Geschichte? Wer, von höherem Sinn, wird sich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Christenthums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und so viele andere große Ereignisse, ihren wahren Grund in dem empirischen Ursachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür ausgiebt? Und wenn diese wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge."

Schelling unterscheidet die eigentliche Construction der Geschichte von der Geschichtsschreibung, und, indem er die Erstere für die Philosophie in Anspruch nimmt, betrachtet er die Letztere unter dem Gesichtspunkte einer empirischen Wissenschaft, ohne jedoch ihren höheren Zweck, den einer Darstellung des Idealen in dem Empirischgegebenen, aus dem Auge zu setzen. „Der empirische Standpunkt der Geschichte," sagt er, „hat wieder zwei Seiten, die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtsforschers ist, der von dem Historiker, als solchem, nur die eine Seite repräsentirt, die der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandesidentität oder, weil die Letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich selbst liegen kann, indem diese empirisch vielmehr zufällig und nicht harmonisch erscheinen, der Anord-

nung nach einem durch das Subject entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten, auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher; so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Historie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädicat desselben, als mit dem größten Lobe. Aber eben wegen ihrer subjectiven Abhängigkeit wird Niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beiden angeführten Geschichtschreiber in den ersten Rang der Historie setzen. Bei den Deutschen hat es nun überdies mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Goethes Faust: „Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigener Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln.“ In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides concentrirt sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere, im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt anthut, Verstand zu haben und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten

und Völker nach beschränkten Ansichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen zu schätzen und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maßstab an alles Erhabene zu legen, oder wenn er auf der andern Seite den historischen Pragmatismus darin sucht, sich selbst durch Räsonniren über die Begebenheiten oder Ausschmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie wir's denn zuletzt so herrlich weit gebracht.

Auch Kants Plan einer Geschichte im weltbürgerlichen Sinn beabsichtigt eine bloße Verstandesgesetzmäßigkeit im Ganzen derselben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur, gesucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt sogar der ewige, und aus vielen andern Verirrungen endlich die ächte Rechtsverfassung entstehen soll. Allein dieser Plan der Natur ist selbst nur der empirische Wiederschein der wahren Nothwendigkeit, so wie die Absicht einer darnach geordneten Geschichte nicht sowohl eine weltbürgerliche, als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen darzustellen."

Der dritte und allein richtige Standpunkt der Geschichtsschreibung ist der Standpunkt der historischen Kunst, denn die Kunst ist es, wodurch die Geschichte, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchen ist, zugleich über Dasselbe hinaus, auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht. „Erst dann," sagt Schelling, „erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Ver-

stand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswürdigsten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann."

Wie soll nun aber der Historiker diese Darstellung der höheren Nothwendigkeit in der scheinbaren Zufälligkeit empirischer Begebenheiten zu Stande bringen? „Er soll," so will Schelling, „wahrhaft weder auf dem religiösen noch auf dem philosophischen Standpunkt stehen. Er wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Sinne darstellen müssen, wie sie vom Gesichtspunkt des Wirklichen aus erscheint, den er auf keine Weise verlassen darf. Von diesem aus aber ist sie nur als unbegriffene und ganz objective Identität erkennbar, als Schicksal.

Die Meinung ist nicht, daß der Geschichtschreiber das Schicksal im Munde führe, sondern daß es durch die Objectivität seiner Darstellung von selbst und ohne Zuthun erscheine. Durch die Geschichtsbücher des Herodotus gehen Verhängniß und Vergeltung als unsichtbare, überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Styl des Thucydides, der sich schon durch die Einführung der Reden dramatisch zeigt, ist jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußeren Erscheinung gebracht."

In der Anweisung, welche Schelling für das Studium der Geschichte giebt, hebt er besonders den Einfluß eines kräftigen öffentlichen und nationalen Lebens für die Geschichtsschreibung hervor. So sagt er unter Andrem:

„Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich einzig an die großen Muster der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder

erreicht werden konnten. Wenn wir von Gibbon absehen, dessen Werk die umfassende Conception und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für sich hat, obgleich er nur Redner nicht Geschichtschreiber ist, existiren blos wahrhaft nationelle Historiker, unter denen die spätere Zeit nur Machiavelli und Joh. Müller nennen wird. Aber überhaupt Alles, was Wissenschaft und Kunst, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen, den Historiker zu bilden."

Als den Gegenstand der Geschichte im engern Sinne (also nicht mehr, wie früher, als höchsten, ja einzigen Endzweck derselben) bestimmt Schelling in der angeführten Schrift die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats.

Die Idee des Staats kann nicht aus der Erfahrung genommen werden, da diese hier vielmehr selbst erst nach Ideen geschaffen werden und der Staat als Kunstwerk erscheinen soll.

Für eine solche ächte, aus Ideen geführte Construction des Staats stellt Schelling als einziges Muster die Republik Platos auf. Ueberhaupt scheint Schelling die Ansicht zu hegen, daß der wahre Begriff des Staats nur im Alterthume seine Realisirung gefunden habe und daß die moderne Zeit sich nicht zu demselben zu erheben vermöge. „Die wissenschaftliche Construction des Staats," sagt er, „würde, was das innere Leben desselben betrifft, kein entsprechendes historisches Element in den spätern Zeiten finden. Das Privatleben hat sich von dem öffentlichen getrennt und, da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geistes von dem einzelnen Leben dieses als die rein endliche Seite des Staats und völlig todt zurückgeblieben ist, so ist auf die Gesetzmäßigkeit, die in ihm herrscht, durchaus keine

Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinns möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzuthun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden. Was allein von dieser Wissenschaft einer universellen historischen Ansicht fähig sein möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, in wiefern diese aus dem Gegensatze der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Nothwendigkeit hat."

Dieser Gegensatz des antiken und des modernen Staats stellt sich nun nach Schelling in folgenden Momenten dar:

Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit kann in einer doppelten Gestalt erscheinen, einer realen und einer idealen. Die vollkommene Erscheinung jener Harmonie im Realen ist der Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut Eins, sobald Alles, was nothwendig ist, zugleich frei, alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. In dieser realen und vollkommnen Form existirte der Staat aber nur in der alten Welt. Indem, mit dem Verfall dieser Welt, auch die objective Harmonie des öffentlichen Lebens verschwand, mußte dieselbe durch das subjective Leben in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der griechische Staat kannte keine Kirche, weil er als der absolute Staat beide Seiten, das Reale und das Ideale, in ungetrennter Einheit in sich begriff. Die Mysterien selbst waren nur ein Zweig des öffentlichen Lebens.

In dem realen, d. h. dem antiken Staate existirte die Einheit in der Vielheit so, daß sie völlig Eins mit ihr war; im modernen Staate herrscht die Einheit über die Vielheit, aber nicht in absoluter, sondern blos in abstracter Gestalt, d. h. auf äußerliche, mechanische Weise, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist.

Dadurch mußte nun wieder die Vielheit oder Menge ganz in Einzelheiten zerfallen und aufhören, Werkzeug des Allgemeinen zu sein.

In dem antiken Staat war die Vielheit selbst wieder zu einer abgeschlossenen Welt (im Sclavenstand) organisirt, als die in sich bestehende *reale* Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Aether eines *idealen* Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sclaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der Einen oder Andern hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte in dem Staat die Mittler nothwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Beherrschtsein zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigenthümlich inwohnende und wesentliche Realität erlangten.

Was unter diesen „Mittlern" zu verstehen sei, hat Schelling nicht deutlicher ausgesprochen; aller Wahrscheinlichkeit nach meint er den *Adel*.

An den bisherigen Versuchen einer naturrechtlichen Construction des Staats tadelt Schelling den Mangel positiver Veranstaltungen für die Energie, die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens, überhaupt den Mangel eines positiven, wahrhaft philosophischen Begriffs vom Staate, als einem absoluten Organismus, der nicht um gewisser Zwecke willen (als Bedingung der allgemeinen Glückseligkeit, oder der Befriedigung socialer Triebe, oder der Sicherung der Freiheit aller Einzelnen ꝛc.), sondern einzig und allein *um seiner selbst willen*, als *Selbstzweck* existire.

Dies sind diejenigen Abschnitte der Philosophie Schellings, welche sich einigermaßen auf dem Boden der Wirklichkeit, der gesellschaftlichen Interessen bewegen. Die weiteren Entwicklungen seiner geschichts- und kulturphilosophischen Ideen, wie sie in Dessen späteren Schriften enthalten sind, verlassen diesen Boden immer mehr und ziehen sich in das metaphysische Gebiet der Religion zurück. Ebendarum aber hängen dieselben aufs Engste zusammen mit den Fort- und Umbildungen des Systems selbst; wir können sie daher nicht wohl darstellen, ohne zugleich diese Letztern in Betracht zu ziehen und zu dem Ende auf das Prinzip der Schellingschen Philosophie im Allgemeinen, das Verhältniß des Endlichen zu dem Absoluten, zurückzukommen. Bevor wir jedoch dies thun, wollen wir noch in einem kurzen Abrisse die Ideen Schellings über die Kunst darstellen.

Wir beginnen mit der Erklärung, welche Schelling in seinem „System des Idealismus" von dem Wesen der Kunst giebt.

Das Kunstproduct, heißt es daselbst, ist das Gegenstück des Naturproductes. Wie bei diesem Letztern die bewußtlose Thätigkeit der Natur sich unsrer Anschauung als eine bewußte darstellt (was die Teleologie mit einem unrichtigen Ausdrucke als ein Schaffen der Natur nach Zwecken bezeichnet), so geht, umgekehrt, in der Kunstproduction die bewußte Thätigkeit des producirenden Ich über in ein bewußtloses Object, das Product. Mit anderen Worten: Die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt; — ihre Production ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich dagegen in der Kunstproduction muß mit Bewußtsein, subjectiv, anfangen, und im Bewußtlosen oder objectiv enden; das Ich ist bewußt der Production nach, bewußtlos in Ansehung des Products.

tragen ist, seine Hülle, mit der es sich in andern umgiebt, abgelegt habe und so, wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenso auch unmittelbar auf Alles zurückwirke. Es kann also nur der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen im freien Handeln sein, welcher den künstlerischen Trieb in Bewegung sezt, so wie es hinwiederum nur der Kunst gegeben sein kann, unser unendliches Streben zu befriedigen und auch den lezten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen.

So wie die ästhetische Production ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs, eben so endet sie, nach dem Bekenntniß aller Künstler und Aller, die ihre Begeisterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und, daß dieses Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst der Natur zuschreibt, die, so unerbittlich sie ihn in Widerspruch mit sich selbst setzte, ebenso gnädig den Schmerz dieses Widerspruchs von ihm hinwegnimmt. Denn, so wie der Künstler unwillkührlich und selbst mit innerem Widerstreben zur Production getrieben wird, ebenso kommt auch das Objective zu seiner Production ohne sein Zuthun, d. h. selbst objectiv, hinzu. Der Künstler scheint, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung Dessen, was das eigentliche Objective in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht und deren Sinn unendlich ist. Da nun jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Thätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern blos eine Erscheinung ist, die, obschon

unbegreiflich, doch nicht geleugnet werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte."

Wie wir oben gesehen haben, beruht die Kunst auf der Vereinigung zweier verschiedener Thätigkeiten. Die eine dieser Thätigkeiten, die bewußte, ist Das, was insgemein Kunst genannt wird, was aber nur der eine Theil derselben ist, nämlich Dasjenige in ihr, was mit Bewußtsein, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigne Uebung erreicht werden kann. Das andre Moment dagegen ist ein Bewußtloses, nicht zu Erlernendes, nicht durch Uebung oder sonst wie Anzueignendes, sondern nur als freie Gunst der Natur Angebornes; man kann es mit einem Worte die Poesie in der Kunst nennen.

Keiner dieser beiden Theile hat ohne den andern Werth; nur in ihrer Vereinigung bringen sie das Höchste hervor. Die Poesie, obgleich sie allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, ist doch in ihrer Ausübung so fest an den Fleiß und die Ueberlegung geknüpft, daß sie ohne die Kunst nur gleichsam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie, als daß Poesie ohne Kunst Etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaßen zu ersetzen im Stande ist,

obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poesie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit, im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der größten Besonnenheit arbeitet, unwillkührlich in sein Werk legt und welche weder er, noch irgend ein Anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem großen Werth, den er auf das blos Mechanische der Kunst legt, an der Armuth der Form, in welcher er sich bewegt u. s. w., leicht unterscheidbar ist.

Da somit weder durch Kunst allein noch durch Poesie allein etwas Vollendetes erreicht wird, so kann dies nur geschehen durch das Genie, welches nicht eine dieser beiden Thätigkeiten, sondern über beiden ist, als die ursprüngliche und absolute Identität beider.

Das Genie ist dadurch von allem Anderem, was blos Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, daß durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts Anders auflösbar ist. In Allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren, wirkt mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose zusammen; aber nur ein Produciren, dessen Bedingung ein unendlicher Gegensatz beider Thätigkeiten war, ist ein ästhetisches und nur durch Genie mögliches.

Das Wesen und der Charakter des Kunstproducts, als einer Schöpfung des Genies, läßt sich hiernach durch drei Merkmale bestimmen:

1) Der Grundcharakter des Kunstwerks ist: bewußtlose Unendlichkeit.

2) Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist der Ausdruck der Ruhe.

3) Aus der Vereinigung dieser beiden Merkmale entspringt das wahre Wesen des Kunstwerks, die Schönheit.

Die weitere Entwicklung dieser Definitionen ist in den folgenden Sätzen enthalten:

„1) Das Kunstwerk reflectirt uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit. Aber der Gegensatz dieser Beiden ist ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine bewußtlose Unendlichkeit. Der Künstler scheint in seinem Werk, außer Dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinctmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Um Dies uns durch ein Beispiel deutlich zu machen, so ist die griechische Mythologie, von der es unleugbar ist, daß sie einen unendlichen Sinn und Symbole für alle Ideen in sich schließt, unter einem Volk und auf eine Weise entstanden, welche beide eine durchgängige Absichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der Alles zu Einem großen Ganzen vereinigt ist, unmöglich annehmen lassen. So ist es mit jedem wahren Kunstwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder blos im Kunstwerke liege. Dagegen in dem Product, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und eingeengt erscheinen, daß das Product nichts Anders, als der getreue Abdruck der bewußten Thätigkeit des Künstlers und durchaus nur ein Object für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

2) Jede ästhetische Production geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muß auch das Ge-

fühl, das die Vollendung des Kunstproducts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung sein, und dieses Gefühl muß auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe und der stillen Größe, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt werden soll.

3) Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Aber das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunstwerkes, welcher die beiden vorhergehenden in sich begreift, ist also die Schönheit und ohne Schönheit ist kein Kunstwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke giebt, und Schönheit und Erhabenheit in gewisser Rücksicht sich entgegengesetzt sind, indem eine Naturscene z. B. schön sein kann, ohne deshalb erhaben zu sein und umgekehrt, so ist doch der Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit ein solcher, der nur in Ansehuug des Objects, nicht aber in Ansehung des Subjects der Anschauung stattfindet, indem der Unterschied des schönen und erhabenen Kunstwerks nur darauf beruht, daß, wo Schönheit ist, der unendliche Widerspruch im Objecte selbst aufgehoben ist, anstatt daß, wo Erhabenheit ist, der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert ist, bei welcher er in der Anschauung unwillkührlich sich aufhebt, welches dann ebenso Viel ist, als ob ein Object aufgehoben wäre. Es läßt sich auch sehr leicht zeigen, daß die Erhabenheit auf demselben Widerspruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Object erhaben genannt wird, durch die bewußtlose Thätigkeit eine Größe aufgenommen wird,

welche in die bewußte aufzunehmen unmöglich ist, wodurch denn das Ich mit sich selbst in einen Streit versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beide Thätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur daß die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subject selbst liegt, völlig unwillkührlich ist, indem das Erhabene (ganz anders als das blos Abentheuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe werth ist) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung setzt, um den die ganze intellectuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen."

Das Kunstproduct unterscheidet sich daher nicht blos durch die Art, wie es zu Stande kommt (wovon früher die Rede war), sondern auch seinen Wirkungen nach wesentlich von allen andern Producten sowohl der Natur als der menschlichen Freiheit.

Vom organischen Naturproduct unterscheidet sich das Kunstproduct hauptsächlich dadurch, daß die organische Production nicht vom Bewußtsein, also auch nicht von dem unendlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Production ist. Das organische Naturproduct wird also auch nicht nothwendig *schön* sein, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existirend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigenthümliche Interesse an der Naturschönheit, nicht insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie bestimmte *Naturschönheit* ist, erklären läßt. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Prinzip der Kunst zu halten sei, da, weit entfernt, daß die, blos zufällig schöne, Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer

Vollkommenheit hervorbringt, Prinzip und Norm für die Beurtheilung der Naturschönheit ist.

Von dem gemeinen Kunstproducte unterscheidet sich das ästhetische Kunstwerk dadurch, daß jenes allemal seinen Zweck außer sich hat, während das eigentliche Kunstwerk gänzlich von äußern Zwecken unabhängig ist. Aus dieser Unabhängigkeit von äußern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, daß sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit Allem, was blos Sinnenvergnügen ist, oder mit dem Nützlichen, sondern selbst die Verwandtschaft mit Allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am Nächsten an die Kunst grenzt, blos darum, weil sie immer auf einen Zweck außer sich geht und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste, die Kunst, dienen muß, weit hinter sich zurück läßt.

Das Verhältniß der Wissenschaft zur Kunst ist nämlich dies, daß die Wissenschaft erst dahin kommen muß, wo die Kunst schon ist. In ihrer höchsten Vollendung würde allerdings die Wissenschaft mit der Kunst zusammenfallen, da Beide dieselbe Aufgabe haben, das Unendliche im Endlichen darzustellen; allein diese Aufgabe ist für die Wissenschaft selbst eine unendliche, d. h. in keinem ihrer einzelnen Ergebnisse vollständig lösbare, während die Kunst in jedem ihrer Producte jene Identität von Unendlichem und Endlichem darstellt. Die ästhetische Anschauung ist die objectiv gewordene intellectuelle Anschauung; die Kunst ist gewissermaßen die praktische Probe auf die Philosophie. Wir würden nie sicher sein können, ob nicht die Grundansicht der Philosophie, welche in der intellectuellen Anschauung ausgedrückt ist, auf einer blos subjectiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität oder Verwirkli-

chung dieser Anschauung gäbe, d. h. objective Gestalten, in denen unmittelbar das Ideale im Realen, das Reale im Idealen, Eins von dem Andern untrennbar, angeschaut wird. Solche Gestalten aber bietet die Kunst allein uns dar. Es ist ein und dasselbe Vermögen, welches wir in der realen Welt der Dinge als producirend anzuschauen glauben, und welches wir in der idealen Welt der Kunst selbst producirend in Thätigkeit versetzen — die Einbildungskraft oder das Dichtungsvermögen. Wie die ganze Welt nur eine große Dichtung, eine unendliche Ineinsbildung von Idealem und Realem ist, so ist jede Dichtung, jedes Kunstwerk eine in sich abgeschlossene und fertige Welt. Der Unterschied zwischen der Kunstwelt und der wirklichen Welt ist nur der, daß die Kunst in jedem einzelnen ihrer Producte eine wirkliche Identität der Gegensätze, des Unendlichen und des Endlichen, herstellt, während in der wirklichen Welt niemals eine einzelne Daseinsform, sondern nur das Ganze die Auflösung des in dieselbe gelegten Widerspruches enthält. Wenn man freilich in Betracht zieht, daß die ästhetische Production von Freiheit ausgeht, und daß eben für die Freiheit jener Gegensatz der bewußten und der unbewußten Thätigkeit ein absoluter ist, so giebt es eigentlich auch nur ein absolutes Kunstwerk, welches zwar in verschiednen Exemplaren existiren kann, aber doch nur eins ist, wenn es gleich in der ursprünglichsten Gestalt noch nicht existiren sollte. Es ist Nichts ein Kunstwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigstens in Reflexionen darstellt. Werden wir z. B. auch solche Gedichte Kunstwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjective darstellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit diesem Namen belegen müssen, da doch die großen Meister, die sich in solchen

Dichtungsarten geübt, die Objectivität selbst nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzubringen suchten, und sie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzustellen, und durch vervielfältigte Spiegel zurückzustrahlen."

„Die Kunst," so schließt Schelling diese Betrachtungen, „ist das einzig, wahre und ewige Organon und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs Neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist ebendeswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung, gleichsam in einer Flamme, brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch, könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darinnen erkennen, der, wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch, daß gleichsam die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Oeffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurch schimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht Mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt oder

nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt.“

„Wenn nun aber die Kunst es allein ist, welcher Das, was der Philosoph nur subjectiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen, gelingen kann, so ist zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existirt hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung eines einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.“

Im „Bruno“ spricht Schelling ebenfalls die Einheit der Philosophie und der Poesie aus, allein er faßt doch daselbst das Verhältniß Beider wieder anders. Während nach der früheren Darstellung die Kunst, als das Realere, Objectivere, als die volle Verwirklichung der Idee, welche die Philosophie nur als solche aufzustellen und im unendlichen Progresse annähernd zu erreichen vermag, über der Philosophie zu stehen schien, wird im „Bruno“ die Kunst als das E x o t e r i s c h e, die Philosophie als das E s o t e r i s c h e betrachtet. Der Philosoph, wie der Poet (heißt es dort), Beide

nehmen unmittelbar Theil am Ewigen; in Beiden ist der ewige Begriff vorhanden und lebendig, welcher das Endliche zu einem Unendlichen macht. Allein der Poet und überhaupt der Künstler wird sich dieses Begriffs des Ewigen nicht an und für sich bewußt, sondern stellt ihn nur unbewußt und äußerlich in seinen Schöpfungen dar; der Philosoph dagegen erkennt ihn als solchen an sich selbst. Der Künstler handelt daher wie ein Profaner, der Philosoph wie ein Eingeweihter.

Diesen beiden Auffassungen der Kunst und ihrer Stellung innerhalb des geistigen Gesammtlebens der Menschen fügen wir eine dritte, aus der Schrift „über das akademische Studium" hinzu, worin Schelling abermals dies Verhältniß und namentlich auch die Beziehungen der Kunst zur Religion und zum Staate bespricht.

Hier wird zunächst die Ansicht wiederholt, daß in dem Philosophen ein höherer, ideeller Reflex Dessen sei, was in dem Künstler reell, unbewußt ist, und darauf die Behauptung begründet, daß die Philosophie — und sie allein — befähigt sei, die Werke der Kunst wissenschaftlich zu durchdringen und zu ergründen, ja sogar die Kunst bis zu deren geheimem Urquell und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringungen selbst zu verfolgen. Die Philosophie hat es nicht mit den empirisch technischen Regeln zu thun, sondern nur mit dem Absoluten der Kunst, mit den Ideen der Wahrheit und Schönheit und mit deren objectiven Darstellung.

Die philosophische Betrachtung oder Construction der Kunst muß die Gegensätze, in denen sich diese Letztere in ihrer zeitlichen Erscheinung darstellt, z. B. den Gegensatz antiker und moderner Kunst, in der gemeinschaftlichen Einheit ihres ewigen Prinzips aufheben und dadurch als nothwendige Entwicklungsstufen einer und derselben Grundidee begreifen.

„Philosophie der Kunst," sagt Schelling weiter an jener Stelle, „ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut; sie ist ihm als Wissenschaft an und für sich wichtig, wie es z. B. die Naturphilosophie ist, als Construction der merkwürdigsten aller Producte und Erscheinungen, oder Construction einer ebenso in sich geschlossenen und vollendeten Welt, als es die Natur ist. Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst, und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen."

Sodann aber fährt er, mit Beziehung auf das Verhältniß der Kunst zur Religion und zum Staate, so fort:

„Der innige Bund, welcher die Kunst und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerseits der Ersten eine andere poetische Welt, als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die Letztere zu einer objectiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen die wissenschaftliche Erkenntniß derselben dem ächten Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Nothwendigkeit.

Endlich gereicht es Demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Antheil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunst empfänglich zu sein, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben. Denn wie Fürsten und Gewalthaber Nichts mehr ehrt, als die Künste zu schätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen, so gewährt dagegen Nichts einen traurigern und für sie schimpflichern Anblick, als wenn Diejenigen, welche die Mittel haben, diese zu ihrem höchsten Flor zu befördern,

dieselben an Geschmacklosigkeit, Barbarei oder einschmeichelnde Niedrigkeit verschwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Alterthum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige eines allgemeinen, objectiven und lebendigen Kunstwerks waren."

Endlich aber müssen wir auch noch Das anführen, was Schelling über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur in einem besondern Schriftchen, welches eben diesen Titel führt, gesagt hat. Er berichtigt hier die gewöhnlichen Erklärungen von der Kunst, nämlich, daß sie eine Nachahmung der Natur sei, oder daß sie die Natur idealisiren solle, daß die einzige Aufgabe der Kunst die Hervorbringung der gleichgültigen, charakterlosen Schönheit sei u. s. w. Als das wahre schaffende Prinzip der Kunst, und namentlich der bildenden, giebt er sodann Dies an, daß die Kunst, als eine werkthätige Wissenschaft, die ewigen Begriffe der Dinge, wie sie in dem unendlichen Verstande entworfen und vorgebildet sind, in ihren sinnlichen Nachbildern, den Naturdingen, wiedererkenne und rein herstelle. „Der Künstler," sagt Schelling, „darf nicht das nur Vorhandene mit knechtischer Treue wiedergeben, er muß sich vielmehr vom Product oder Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben und diese geistig zu ergreifen. Hierdurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen und in diesem Sinne allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen, durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künst-

ler allerdings nacheifern, und nur, insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen."

Hieraus ergiebt sich auch die einzig wahre Bedeutung des sogenannten Idealisirens der Natur, was man gemeinlich der Kunst als höchste Aufgabe hinstellt. Es besteht dies nämlich in nichts Anderm, als in dem Auffassen und Hervorheben des Wesentlichen und Bleibenden in der Natur aus dem Vergänglichen und Aeußerlichen. Die Kunst soll ein jedes Naturproduct gleichsam in dem Momente seines vollen Daseins auffassen und fixiren, wie er in der Wirklichkeit vielleicht nur einmal, vielleicht auch gar nicht vorkommt, wie er aber dem ewigen Begriffe des Dinges entspricht, den der Künstler besitzt. So z. B. ist es der Kunst vergönnt, in ihren Gebilden die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reiz früher Jugend zu verbinden; denn sie thut hier Nichts, als daß sie Das aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit.

Die erste Aufgabe der bildenden Kunst ist, die Strenge der Form, in welche bei seinen Anfängen der schaffende Geist verloren ist, zu mildern durch die Anmuth. Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erscheint, da ist das Werk von Seiten der Natur vollendet; es gebricht ihm Nichts mehr; alle Forderungen sind befriedigt. Auch hier schon ist Seele und Leib in vollkommnem Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form oder die Naturseele. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe.

Eine höhere Stufe der Kunst ist die, welche die Seele, das Nichtsinnliche, das Geistige, Ewige im Menschen, in ihren Beziehungen zum Sinnlichen, selbst im Kampf mit demselben, aber doch verklärt durch ihre höhere, geistige Würde

und Anmuth darstellt. Als höchstes Muster hierfür stellt Schelling die Niobe auf.

Die höchste Schönheit aber ist die, welche aus der vollkommnen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht. „Der Naturgeist, der sich sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, scheint hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele, die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, daß die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. Hier geht die Kunst gleichsam über sich selbst hinaus und macht sich selbst wieder zum Mittel. Die sinnliche Anmuth wird wieder nur Hülle und Leib eines schönern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.“

Diese Stufe wird nur in der christlichen Kunst erreicht. In ihr herrscht ebendurum die Malerei vor, während dem Alterthum die Plastik vorzugsweise eigen ist. Die Plastik, welche ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, erreicht ihr Höchstes, wenn sie das vollkommene Gleichgewicht zwischen Seele und Materie in ihren Bildungen herstellt; darüber hinauszugehen und die Seele auf Kosten der Materie zu erheben, vermag sie nicht. Die Malerei dagegen, welche sich zu ihren Darstellungen nicht körperlicher Dinge, sondern der Farbe und des Lichts, also eines unkörperlichen und gewissermaßen geistigen Mittels bedient, kann ebendarum der Seele ein bedeutendes Uebergewicht über den Stoff, die

Natur, verleihen. Schließt sie daher auch das Charakteristische der Leidenschaft, die auf der Stärke der Seele beruht, und die Anmuth, welche diese Leidenschaft mindert, keineswegs von ihren Darstellungen aus, so eignen sich doch für diese vorzugsweise jene höhern Leidenschaften, die auf der Verwandtschaft der Seele mit einem obersten Wesen beruhen, und, wenn die Plastik die Kraft, durch welche ein Wesen nach außen besteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen, als Seele, lebt, vollkommen gleich abwägt und das bloße Leiden selbst von der Materie ausschließt, so mag dagegen die Malerei zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldsamkeit verwandeln, da es scheint, daß dadurch der Mensch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüsse überhaupt empfänglicher werde.

Das ganze Alterthum war plastisch gesinnt; seine Lebensanschauung richtete sich auf die vollendete Harmonie des Geistigen und des Körperlichen, auf die höchste irdische Schönheit. Die moderne Zeit hat dieses Gleichgewicht aufgehoben und dem Geistigen ein entschiednes Uebergewicht über die Materie gegeben, indem sie sogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht. Eine Erneuerung der Plastik ohne eine Erneuerung der plastischen, antiken Denk- und Fühlweise ist daher unmöglich.

Die Plastik wirkt, gleich der Schwere, auf einen Punkt hin; die Malerei darf, wie das Licht, den ganzen Weltraum schaffend erfüllen.

Eben dieser unbeschränkten Universalität halber, kann die Malerei, ohne ihr Wesen zu verletzen, jede besondere Stufe der Kunst, auch die früheren, eigentlich unterhalb ihres Höhepunktes liegenden, zur Vollendung ausbilden, wie dies die Geschichte der christlichen Malerei beweist. So

herrscht in der ersten Epoche derselben die ungebändigte Naturkraft vor in den Riesenwerken Michel Angelos; in der zweiten wird die Kraft bewältigt durch die Grazie; auf diese Stufe gelangte die Kunst, nach Leonardo da Vinci, hauptsächlich durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Endlich aber vermählt Raphael, der Vollender der neuern Kunst, das Irdische mit dem Himmlischen und stellt das Gleichgewicht des Göttlichen und Menschlichen in seinen Werken dar, denen ebendarum der Stempel der Einzigkeit aufgedrückt ist. Nur nach einer Seite hin ward nach ihm noch eine neue, wenn gleich nicht höhere, Kunststufe erreicht durch das Vorgewicht, welches der Seele gegeben ward. Guido Reni ward der eigentliche Maler der Seele, der von seinen Gestalten alles Plastischstrenge auszutilgen, selbst den Schatten, der dem Maler die Stelle der Materie vertritt, fast gänzlich abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagte.

Am Schlusse dieser Rede spricht Schelling seine Gedanken aus über die Aussichten, welche sich in unsrer Zeit und in unserm Vaterlande für die Wiedererweckung und Weiterbildung der Kunst darbieten. Er sagt darüber Folgendes:

„Die Kunst entspringt nur aus der lebhaften Anregung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet Großes aus, sondern nur der Geist, der sich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öffentlicher Stimmung abhängig; sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Medicäischen Zeitalter, gleich einem warmen Frühlingshauch, alle die großen Geister zumal und auf derselben Stelle hervorrief, einer Verfassung, wie sie uns Perikles im Lobe

Athens schildert und die uns die milde Herrschaft eines väterlichen Regenten sicherer und dauernder, als Volksregierung, gewährt; wo jede Kraft freiwillig sich regt, jedes Talent mit Lust sich zeigt, weil jedes nur nach seiner Würdigkeit geschätzt wird; wo Unthätigkeit Schande ist, Gemeinheit nicht Lob bringt, sondern nach einem hochgesteckten, außerordentlichen Ziele gestrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung gesetzt wird, durch welche die Kunst sich erhebt, nur dann kann diese von ihm Vortheil ziehen, denn sie kann sich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunst und Wissenschaft können beide sich nur um ihre eigne Axe bewegen, der Künstler, wie jeder geistig Wirkende, nur dem Gesetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geschrieben, keinem andern. Ihm kann Niemand helfen; er selbst muß sich helfen. Ist er beklagenswerth, wenn er mit seiner Zeit zu kämpfen hat, so verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur Dieses? Ohne großen, allgemeinen Enthusiasmus giebt es nur Secten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befestigter Geschmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volks, sondern die Stimmen einzelner, willkührlich aufgeworfener Richter entscheiden dann über Verdienst, und die Kunst, die in ihrer Hoheit selbstgenügsam ist, buhlt um Beifall und wird dienstbar, da sie herrschen sollte.

Verschiedenen Zeitaltern wird eine verschiedene Begeisterung zu Theil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt, wie sie theils schon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden ist, mit allen Maßstäben bisheriger Meinung nicht mehr gemessen werden kann, Alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuerung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wieder aufgeschlossen, auch

der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Aber auch nur eine Veränderung, welche in der Idee selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre, wie die der frühern Jahrhunderte, wird nie wiederkommen, denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder sein, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist."

„Wir dürfen es bekennen," fährt Schelling fort, „wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unsres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch und doch wie verwandt jenem, dessen süße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte! Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neuen Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben und am Tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Recht und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer, als irgend einem andern, eingepflanzt, — dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen."

Wir kommen endlich zur Darstellung der Ansichten Schellings über die Religion, welche uns, wie wir schon früher andeuteten, zugleich auf die weiteren Entwicklungen und Fortbildungen seiner philosophischen Grundansicht hinlei-

ten. Zunächst geben wir dessen Betrachtungen über das Christenthum und die Theologie wieder, wie sie ebenfalls in der Schrift über das akademische Studium niedergelegt sind.

„Das Christenthum," sagt Schelling, „kann nicht empirisch, sondern es muß durchaus speculativ aufgefaßt werden. Die ganze bisherige Theologie ist unspeculativ; sowohl die Orthodoxen, als ihre Gegner, haben den rein empirischen Standpunkt nie verlassen, und es konnte daher auch zu keiner wirklichen Lösung des Streits in der Theologie kommen. Die orthodoxen Theologen behaupten, das Christenthum sei eine göttliche Offenbarung, die sie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorstellen. Sie begeben sich damit aber selbst auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet es keine Frage sein kann, ob das Christenthum seinem Ursprung nach natürlich erklärbar ist. Durch die Schriften der Gelehrten, namentlich durch den Bericht des Josephus und manche Spuren in den christlichen Geschichtsbüchern selbst ist es hinlänglich erwiesen, daß der Keim des Christenthums schon im Judenthum lag, ja daß er sogar durch einen einzelnen religiösen Verein entwickelt ward, und es wird hieraus vollkommen begreiflich, wie man dazu kam, Christus als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen.

Ebensowenig läßt sich die Ausbreitung des Christenthums als ein besonderes Werk der göttlichen Vorsehung betrachten; vielmehr läßt auch sie sich aus den allgemeinen Zeitverhältnissen erklären, unter denen dasselbe auftrat. Das römische Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Christenthum, ehe Constantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrschaft wählte; die vollste Befriedigung durch alles Aeußere führte die Sehnsucht nach dem Innern und Unsichtbaren herbei; ein zerfallendes Reich, dessen Macht blos zeitlich war, der verlorene Muth zum Objectiven, das Unglück

der Zeit mußte die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion schaffen, welche den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die christlichen Religionslehrer können also keine ihrer historischen Behauptungen rechtfertigen, so lange sie sich nur auf den empirischen Standpunkt stellen, so lange sie nicht die höhere, philosophische Ansicht von der Geschichte in sich aufgenommen haben. Der Naturalismus, welcher Offenbarung und Wunder in jenem empirischen Sinne — und mit Recht — leugnet, kann nur durch eine wahrhaft speculative Auffassung der Geschichte überhaupt und des Christenthums insbesondere überwunden werden.

Derselbe Fall ist es mit den einzelnen Dogmen der Theologie. Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht speculativ aufgefaßt, gänzlich ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings Nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist vielmehr eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, bezeugt die Geschichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart?

Der Dogmatismus in der Theologie hat seinen Grund, ebenso wie der philosophische, darin, daß er Das, was nur in einer absoluten Erkenntniß richtig erfaßt werden kann, auf den Boden des empirischen, reflectirenden

Verstandes versetzt. Auch die Kantsche Religionsansicht erhebt sich nicht über diesen empirischen Standpunkt, indem sie nicht eine wahrhaft speculative, sondern nur eine moralische Auffassung der positiven, biblischen Lehren herbeiführt.

Der empirische Dogmatismus glaubt die wahre Idee des Christenthums lediglich aus den heiligen Schriften schöpfen zu können; allein diese sind selbst nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung des Christenthums; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth vielmehr erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Um das Christenthum recht zu verstehen, dürfen wir nicht bei der einzelnen Zeit stehen bleiben, die nur willkührlich angenommen werden kann, sondern wir müssen seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben."

Daher ist es auch ein verkehrtes Beginnen, wenn die neuere Aufklärung vorgiebt, das Christenthum auf seine erste Einfachheit, seinen ursprünglichen Sinn zurückzuführen, ein sogenanntes Urchristenthum herzustellen. „Man sollte denken," sagt Schelling, „die christlichen Religionslehrer müßten es den spätern Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalte der ersten Religionsbücher so viel speculativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. — Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für das Christenthum gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der frühern und spätern Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von fern aushalten. — Eigentlich waren es diese Bücher, die, als Urkunden, — deren blos die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf — beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben,

welche unabhängig von ihnen bestehen kann und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt, in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine blos politische Absicht untergelegt; er möchte aber wohl den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich sein, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dies blos negative Bestreben, außerdem, daß es die Stetigkeit in der Entwicklung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung desselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Autorität trat die todter, in ausgestorbener Sprache geschriebener Bücher und, da diese, ihrer Natur nach, nicht bindend sein konnten, eine viel unwürdigere Sclaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein blos menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriffe nach antiuniversell ist, wieder in Secten zerfiel und daß der Unglaube sich an die einzelnen

Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war."

„So," meint Schelling, „sei die Wissenschaft vom Christenthum, die Theologie, gänzlich zu einer empirischen Wissenschaft geworden, die lediglich auf der philologischen Exegese, einer aufklärenden Psychologie und einer schlaffen Moral beruhe, die nicht nur alles Speculative, sondern selbst das subjectiv Symbolische längst aus dem Christenthum entfernt und dadurch den Naturalisten in die Hände gearbeitet habe. Denn diese hatten nothwendig gewonnenes Spiel, als man die Untersuchungen über die Aechtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung an einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte." Diese kritische und philologische Behandlung der ersten christlichen Bücher ist daher, nach Schellings Ansicht, von dem Studium der Wissenschaft an und für sich ganz abzusondern. „Auf die Auslegung jener Bücher," sagt er, „können die höhern Ideen keinen Einfluß haben; sie muß ganz unabhängig, wie bei jedem andern Schriftsteller, geschehen, wo auch nicht gefragt wird, ob Das, was er sagt, vernunftgemäß, historisch wahr oder religiös ist, sondern, ob er es wirklich gesagt habe. Hinwiederum, ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche, unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist, oder nicht, kann an der Realität dieser Idee Nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als blos zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung freigegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser, für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein und in einer so einfachen Sache nicht

bis jetzt noch so viele Umwege und Verwicklungen gesucht würden.“

So ergiebt sich denn für Schelling als Endresultat aller dieser Betrachtungen die Ueberzeugung: daß die Göttlichkeit des Christenthums auf keine mittelbare, sondern nur auf unmittelbare Weise, im Zusammenhange mit der absoluten Ansicht der Geschichte, erkannt werden könne, daß an die Stelle des bisherigen, exoterischen oder empirischen Christenthums ein anderes, höheres, das esoterische oder speculative treten müsse.

Diesen Wendepunkt in der Auffassung des Christenthums bezeichnet und begründet Schelling in der folgenden Darstellung:

„Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums das Esoterische und Geistige treten zu lassen, diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles Dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch sein könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtsein Dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern wie in den spätern Häuptern des Christenthums, daß sie mit Ueberlegung entfernten, was der Oeffentlichkeit desselben Eintrag thun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend ausschlossen. Selbst unter Denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch Die, welche am Meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christenthum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Occidents konnte dem vom Orient kom-

menden idealen Prinzip einen Leib und die äußere Gestalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieses Verhältniß, welches den ersten Formen des Christenthums den Ursprung gab, kehrt, nachdem jene dem Gesetz der Endlichkeit gemäß zerfallen sind und die offenbare Unmöglichkeit ist, das Christenthum in der eroterischen Gestalt zu behaupten, aufs Neue zurück. Das Esorische muß also hervortreten und, von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist der Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem Idealen entgegengesetztem Stoff nicht fehlt, der Occident und Orient sich in einer und derselbigen Bildung nahe gerückt sind, und überall, wo Entgegengesetzte sich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten, aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christenthum nicht als einzelne, empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er eben so klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung; diese hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkte auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und den ihm gleichen Naturalismus, nicht blos partiell, sondern allgemein aufgehoben, und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.“

Diese esoterische oder speculative Ansicht vom Christenthum ist nun aufs Engste verbunden mit der historischen Construction desselben. Das Christenthum hat eine wesentlich historische Richtung; die in ihm herrschende Anschauung des Universums ist die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung.

Die historische Construction des Christenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt, und so auch inwiefern es Geschichte ist, nothwendig nach zwei Seiten differenziirt erscheint, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondere Bestimmungen des Christenthums einzusehen.

„Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte; die in ihr herrschende Einheit oder Idee ist: Sein des Unendlichen im Endlichen. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist der menschgewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und, als solches, das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objectiv, durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist, seiner ideellen Richtung nach, unmöglich. Alle Symbolik fällt im Christenthum ins Subject zurück, und die, nicht äußerlich, sondern nur innerlich zu suchende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimniß. Die, durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjective Bestimmung auf, Beide auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken. Eine solche subjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist, nach dieser Vorstellung, ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen; es ist das Absolute, Gott selbst, den sie offenbart, und darum ist der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum.

Die Religion des Alterthums, welche als Poesie in der Gattung lebte, bedurfte keiner historischen Grundlage. Wo dagegen das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, da bedarf es der Mittel, diese festzuhalten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion giebt es da nothwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion des Alterthums vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion (wie es die griechische war) mußten vorzugsweise im Sein ausgedrückt sein; die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subject angehört, können allein durch Handeln objectiv werden. Das

ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in einer solchen Religion ist die Geschichte; aber diese ist endlos, unermeßlich; sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit Aller im Geist, bei der Getrenntheit im Einzelnen, als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche, als lebendiges Kunstwerk.

Wie die Kirche äußerlich die Einheit des Unendlichen und des Endlichen durch das Symbol ausdrückt, so ist ihr innerster Geist ein mystischer, d. h. eine innere Versöhnung jenes Gegensatzes. Der Mysticismus ist eine subjective Symbolik. Zwar haben die Aeußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Theil Verfolgung gefunden; allein nur darum, weil sie das Esoterische des Christenthums exoterisch zu machen suchten. In der That können aber die Handlungen und Gebräuche der Kirche nur mystisch erfaßt werden. Noch mehr ist dies der Fall mit denjenigen Ideen des Christenthums, welche in den Dogmen symbolisirt sind; sie haben nicht aufgehört, von ganz speculativer Bedeutung zu sein, da ihre Symbole nicht, wie die der griechischen Mythologie, ein von der Bedeutung unabhängiges Leben in sich selbst erlangt haben.

Der erste Gedanke des Christenthums ist: Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit. In ihm vollendet sich die christliche Ansicht des Universums und der Geschichte durch die Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeswegen dem Christenthum schlechthin nothwendig ist. Die speculative Erklärung dieser Idee und ihre Beziehung auf die Geschichte liegt darin, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene

Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet."

Spätere Umbildungen des Identitätssystems.

Bisher sind wir Schelling durch alle die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens gefolgt, in denen seine philosophische Grundidee — die Idee der Ineinsbildung des Idealen und des Realen, der organischen Entwicklung des gesammten Universums — ihre Verwirklichung und Bestimmung im Einzelnen erhielt. Jetzt müssen wir auf diese Idee selbst zurückgehen und sehen, wie dieselbe in der weitern Ausbildung der Schellingschen Philosophie theils tiefer begründet, theils umgestaltet ward.

Die Grundidee und der Zweck der Identitätslehre war: Aufhebung der bisherigen, rein äußerlichen, mechanischen Betrachtung der Natur und der Geschichte; Begründung einer organischen, das Wesen der Dinge und ihren innern Zusammenhang unter einander erfassenden Erkenntnißweise. Zu diesem Zwecke mußte Schelling nicht nur die gewöhnliche, empirische Ansicht bekämpfen, welche jedes Einzelding als ein von allen andern gesondertes, alleinstehendes betrachtet und namentlich zwischen dem menschlichen Geiste und der Körperwelt, zwischen den idealen Begriffen und ihren realen Gegenständen eine unübersteigliche Scheidewand aufrichtet; sondern er mußte auch die Trennung der gesammten endlichen Erscheinungen von einem angeblich außer oder über ihnen stehenden Unendlichen, mit einem Worte, die Trennung der Welt von Gott, wie sie die religiöse Anschauung annimmt, gänzlich aufheben. Die ganze Welt stellte sich ihm dar als

ein einziges großes Ganzes, organisch verbunden durch ein alle seine Theile durchdringendes Allleben, und jeder Theil dieses Ganzen ebenfalls als ein Organismus, als die vollkommne Ineinsbildung zweier Prinzipien — des idealen und des realen, des subjectiven und des objectiven, der Einheit und der Vielheit — auf deren vollkommner Identität eben das Sein, das Leben und die Entwicklung des ganzen Alls beruhen sollte.

Streng genommen, konnte also nach den Grundsätzen des Identitätssystems von einem Gegensatz zwischen Gott und der Welt, ja selbst von einem Uebergange des Einen in die Andre gar nicht die Rede sein. Das Absolute war für diese Philosophie nicht ein Wesen oder Ding an sich, wie es der theologische und philosophische Dogmatismus sich vorstellte, wie es noch Kant sich dachte, sondern es war vielmehr das allgemeine Wesen der Dinge und in den Dingen selbst, das Lebens- und Bildungsprinzip in der Natur, das Gesetz des Fortschritts und der Entwicklung in der Geschichte. Mit einem Worte, die Identitätslehre setzte an die Stelle der Erkenntniß des Absoluten, d. h. der Erkenntniß eines absoluten Wesens außerhalb der Welt, die absolute Erkenntniß der Welt und aller Dinge darin, d. h. die Betrachtung des Universums als eines einzigen großen Organismus, der das Prinzip seines Seins wie seiner Bewegung und Entwicklung lediglich in sich selbst trägt.

Indessen, so sehr auch diese erste Fassung des Identitätssystems gegen die dogmatische Betrachtungsweise, d. h. gegen die Ansicht gerichtet war, als ob das Reale, die Natur, die Welt des Endlichen, von dem Idealen oder Unendlichen, oder dieses von jenem jemals getrennt sei; so sehr Schelling bemüht war, darzuthun, daß das Ideale gar nicht ohne das Reale, das Reale gar nicht ohne das Ideale, Gott nicht

ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott gedacht werden könne; so war doch der Gegensatz zwischen Beiden keineswegs so ganz und vollständig ausgetilgt, daß er nicht früher oder später wieder hätte hervortreten sollen. Schelling sprach in den ersten Darstellungen seines Systems von einem Wesen und einer Form des Absoluten, von einer Hineinbildung des Wesens in die Form und der Form in das Wesen, und wenn er auch niemals verfehlte, hinzuzusetzen, daß auch dieser Unterschied nur für unsre Reflexion, nicht für das Absolute selbst oder die absolute Erkenntnißweise existire, so lag doch schon in dem Umstande, daß ein solcher Unterschied gemacht werden konnte, ja in gewisser Hinsicht gemacht werden mußte, der Beweis dafür, daß in der Welt des Endlichen Etwas, ein Element oder ein Theil sei, welcher sich nicht in jene absolute Identität auflösen, nicht durch die intellectuelle Anschauung vollkommen erfassen lasse, welcher vielmehr, als etwas rein Aeußerliches und Endliches, außerhalb des wahren Wesens der Dinge oder des Absoluten verharre.

Ferner hieß es in jenen Darstellungen, bei Gelegenheit der doppelten Potenzenreihe: Die reale Potenzenreihe oder die Natur sei die Verendlichung des Unendlichen, die idealen Potenzen dagegen oder die Welt der Freiheit bestehe in der Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen.

Also, mit einem Worte, schon die Auffassung des Absoluten als eines Ideal-Realen schloß den Begriff eines Uebergangs von der reinen Idealität oder Identität zur Realität oder Duplicität nicht aus; vielmehr wurde dieser Uebergang an mehrern Stellen angedeutet. Ebenso enthielt die Identitätslehre den Begriff eines Rückganges des Endlichen ins Unendliche, der Welt in Gott, der Natur in den Geist.

Allerdings waren indessen die Beziehungen auf ein Ideales über den endlichen Dingen in dem ersten Stadium der Schellingschen Philosophie nur schwach und wurden fast gänzlich in den Hintergrund gedrängt durch die lebendige Anschauung der unmittelbaren Einheit des Idealen mit dem Realen in der Construction der Natur und der Gestaltungen menschlicher Freiheit. Die Hauptabsicht Schellings bei den ersten Darstellungen seines Identitätssystems, und namentlich des naturphilosophischen Theils desselben, ging einzig und allein auf die Durchführung des Prinzips der Entwicklung in allen einzelnen Erscheinungen; die Begründung des allgemeinen Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem war ihm Nebensache; er nahm dasselbe als ein gegebenes, unmittelbar anzuschauendes an.

In den spätern Schriften Schellings dagegen tritt dieses Interesse der poetischen Anschauung der Natur mehr und mehr zurück vor einem sittlich religiösen Interesse, welches ihn veranlaßt, vorzugsweise das Verhältniß des Menschen zu Gott ins Auge zu fassen. Unter diesem Gesichtspunkte nun mußte ihm nothwendig die Natur oder die Welt des Endlichen als ein minder Vollkommnes, gleichsam weiter von Gott Abstehendes erscheinen; er mußte das Bedürfniß fühlen, den Uebergang von dem rein idealen Wesen Gottes zu der Endlichkeit oder, mit andern Worten, die Erklärung dafür zu finden, wie es komme, daß eine solche endliche Erscheinungswelt existire und wie der Mensch sich zu derselben zu verhalten habe.

Schon in den bisher angeführten Schriften, namentlich in den Stellen, welche über die idealen Theile der Philosophie, Religion, Kunst, Geschichte u. s. w. handeln, finden sich Spuren dieser mystischen Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt. Vollkommen ausgeprägt jedoch und in aus-

führlicher Begründung stellt sich dieselbe zuerst dar in der Schrift: „Philosophie und Religion," die wir daher, als den vollständigsten Ausdruck dieser neuen Phase des Schelling'schen Geistes, etwas genauer durchgehen wollen.

Schelling unterscheidet in der genannten Schrift folgende drei Momente: 1) das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Gott; 2) das schlechthin Reale, welches das wahre Reale von Jenem nur dadurch sein kann, daß es ebenfalls ein Absolutes, nur in anderer Gestalt, ist; 3) das Vermittelnde Beider, die Absolutheit oder die Form. Inwiefern nun, kraft dieser Form, das Ideale im Realen, als einem selbstständigen Gegenbild, objectiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen des Absoluten bezeichnet werden, nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Attribut des Absoluten, sondern als ein Selbstständiges und selbst wieder Absolutes betrachtet werden muß. Dieses Selbsterkennen ist nicht ein Herausgehen des Absoluten aus sich, eine Thätigkeit, die mit Veränderung verbunden wäre, sondern „wie das Licht der Sonne entfließt," sagt Schelling, „ohne eine Bewegung derselben, so die Form dem Wesen, dessen Natur nur Derjenige einigermaßen auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist."

Das Gegenbild oder Reale, in welchem das Ideale, Gott, sich selbst erkennt, sich objectiv wird, ist nun einestheils selbstständig in sich selbst, gleich dem ersten Absoluten; anderstheils ist es dies aber doch wahrhaft nur insofern, als es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist.

Das Absolute theilt diesem Realen die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und in besondern Formen zu objectiviren. Dieses zweite Produciren ist

das der Ideen, oder vielmehr, dieses Produciren und jenes erste durch die absolute Form ist ein und dasselbe Produciren, wie denn überhaupt dieser ganze Act des Selbsterkennens oder Selbstobjectivirens des Absoluten nicht ein zeitlicher, sondern ein ebenso ewiger ist, wie das Absolute selbst.

Auch die Ideen sind, in Bezug auf ihre Ureinheit, in sich selbst oder real, weil die Absolutheit der Ersteren in sie übergegangen ist; aber sie sind in sich selbst nur insofern, als sie zugleich in der Ureinheit oder ideal sind; sie fallen mit der Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt.

Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise productiv; auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und das ganze Resultat dieser fortgesetzten Subject-Objectivirung, welche ins Unendliche geht, ist, daß sich die ganze absolute Welt, mit allen Abstufungen der Wesen, auf die absolute Einheit Gottes reducirt, daß in ihr nichts Besonderes, d. h. Nichts ist, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Allein ebendeshalb, weil in diesem Proceß des Selbsterkennens des Absoluten alle Momente wieder gleich absolut sind, ist durch denselben ein Uebergang zur Wirklichkeit oder zur endlichen Natur noch nicht gewonnen. Man hat unzählige Versuche gemacht, um einen solchen stetigen Uebergang zu finden, doch natürlich ohne Erfolg. „Es giebt," sagt Schelling, „vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung denkbar. Sollte die Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen; aber in Gott liegt nur der Grund der

Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive, von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Die Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein blos negatives Verhältniß; sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als, daß sie nicht sind; wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältniß zu Gott geben? Das Absolute ist das einzige Reale; die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität von Seiten des Absoluten an sie oder ihr Substrat, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen."

Wie hat man sich nun aber diesen Abfall und dieses Entstehen einer endlichen Erscheinungswelt zu denken? Auf diese Frage giebt Schelling folgende Antwort:

„Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das andere Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objectivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolutfrei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es aber in seiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf, frei zu sein, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist

das wahre Nichts und kann ebendeshalb auch Nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren. Der Grund des Abfalls und insofern auch dieses Producirens liegt nicht im Absoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbstständiges, Freies zu betrachten ist. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallnen selbst, welches ebendaher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produciren und in ihm sich anzuschauen, Seele ist. Das, worin sie sich objectiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, insofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist.

Dieser Abfall ist übrigens so ewig, als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Er kann auch nicht eigentlich erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nichtabsolutheit ist. Denn die Selbstständigkeit, welche das andre Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen Insichselbstseins, aber nicht weiter; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht."

„Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes," fährt Schelling an einer andern Stelle fort, „drückt sich, durch die

Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die Ichheit ist das allgemeine Prinzip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Prinzips an. Am unorganischen Körper drückt sich das Insichselbstsein als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als Vernunft; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (λόγος). Das Reale aber, als ihr Product, ist dem Producirenden gleich, demnach reale Vernunft und, als gefallne Vernunft, Verstand (νοῦς). Wie nun die Ureinheit alle Ideen, die in ihr sind, aus sich selbst zeugt, so producirt sie auch als Verstand wieder die jenen Ideen entsprechenden Dinge lediglich aus sich selbst. Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer wahren Absolutheit, sind Eins und Dasselbe, und, ist diese der Punkt des höchsten Fürsichselbstseins des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, wo jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andre, als: die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.“

Wir übergehen die Ausführungen, welche Schelling von diesem Prinzip in Bezug auf die Naturphilosophie macht und durch welche er zugleich seine früheren Darstellungen dieser Letztern von dem ihnen gemachten Vorwurf des Materialismus und Pantheismus zu reinigen sucht, (indem er behauptet, auch damals schon die erscheinende Welt, als absolute Nichtrealität, von der absoluten ausdrücklich geschieden zu haben) und wenden uns sogleich zu der Anwendung desselben auf die praktischen Theile der Philosophie, auf die Freiheit, Sittlichkeit, Seligkeit, die Endabsicht und den Anfang der Geschichte und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Freiheit der Seele hat ihren Grund in dem Verhältniß, in welchem dieselbe zu der Ureinheit und durch diese zu dem Absoluten selbst steht. Die Seele kann nämlich, als im Wesen Eins mit dem Absoluten, ganz in diesem sein; sie kann sich aber auch von ihm trennen, um in sich selbst zu sein. Thut sie das Erstere, so handelt sie wahrhaft frei und zugleich mit absoluter Nothwendigkeit, denn, indem sie im Absoluten ist, ist sie zugleich wahrhaft in sich selbst. Die Seele dagegen, die, sich in der Selbstheit ergreifend, das Unendliche in sich der Endlichkeit unterordnet, fällt dadurch von dem Urbild ab; die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniß folgt, ist, daß sie nicht mehr Absolutes, sondern nur Zeitliches produciren kann und daß sie, statt in wahrer Freiheit sich der wahren Nothwendigkeit einzuordnen, der empirischen Nothwendigkeit, die in der Welt des Zeitlichen, der Ursachen und der Wirkungen herrscht, anheimfällt.

„Das Absolute," sagt Schelling, „hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirectes und irrationales Verhältniß, so daß die Dinge ihr nicht unmittelbar aus dem Ewi-

gen, sondern nur aus einander entspringen, und die Seele demnach, als identisch mit dem von ihr Producirten, in dem ganz gleichen Zustand der höchsten Verfinsterung ist, wie die Natur. Die Seele dagegen in der Identität mit dem Nothwendigen erhebt sich über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist und in der auch das Reale, das im Naturlauf als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist."

Die Sittlichkeit besteht in der Erkenntniß der absoluten Idealität, die nur in Gott ist. Der erste Schritt dazu ist die Anerkennung der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer endlichen Erscheinung als Schicksal; auf einer höheren Stufe der sittlichen Ausbildung begreift die Seele diese Einheit als Vorsehung, als das Wesen Gottes selbst.

Die Seele ist nur dann wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich absolute Seligkeit ist. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich wie zwei verschiedene Ansichten einer und derselben Einheit; keiner Ergänzung durch die andre bedürftig, ist jede für sich absolut und begreift die andre in sich. Das Urbild dieses Einsseins, zugleich das der Wahrheit und Schönheit, ist Gott. Gott ist absolute Sittlichkeit und absolute Seligkeit, so wie er auch die absolute Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit ist. Da nun diese absolute Harmonie der Freiheit und der Nothwendigkeit nur im Ganzen der Geschichte, nicht im Einzelnen ausgedrückt sein kann, so ist nur die Geschichte im Ganzen und auch diese nur eine sich selbst successiv entwickelnde Offenbarung Gottes.

„Die Geschichte," heißt es an einer Stelle dieser Schrift, „ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine

zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören."

Diese Idee des Abfalls der Menschheit von ihrem ursprünglichen Prinzip dient nun auch als leitender Gedanke bei der Erörterung der Frage nach den ersten Anfängen der Erziehung des Menschengeschlechts, nach dem Ursprung aller Kultur. Schon in der Schrift über das akademische Studium berührte Schelling diese Frage, ohne sich jedoch umständlicher auf dieselbe einzulassen. Hier dagegen stellt er ausführlichere Betrachtungen darüber an, welche zugleich über seine Grundansicht und deren Abweichungen von dem ursprünglichen Prinzipe der Identitätsphilosophie ein neues Licht verbreiten. Er sagt:

„Die Erfahrung spricht zu laut aus, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, der Bildung und Gewöhnung durch schon Gebildete bedarf, um zur Vernunft zu erwachen, und daß Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch blos thierische Anlagen und Instincte sich entwickeln läßt, als daß der Gedanke als möglich erschiene, das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von sich selbst aus der Thierheit und dem Instinct zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlassenen An-

fänge der Bildung sogleich nach so verschiedenen Richtungen sich getrennt haben, daß dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältniß findet, in welchem man sich der Urwelt und der wahrscheinlichen Geburtsstätte der Menschheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin, und gleichwohl zeigt die äußerste, dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkne Kultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint.

Nach diesen Prämissen bleibt nichts Anderes übrig, als, anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daß dieses Geschlecht, in dem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Kultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechts besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf die Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist. Wenn, nach den Abstufungen der Ideenwelt, auch der Idee des Menschen eine höhere Ordnung vorsteht, aus der sie erzeugt ist, so ist es der Harmonie der sichtbaren mit der unsichtbaren Welt gemäß, daß dieselben Urwesen, welche die geistigen Erzeuger der Menschen, der ersten Geburt nach, gewesen, in der zweiten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommenes Leben wiederherstellt.

Wenn aber gezweifelt werden sollte, wie jenes Geister-

geschlecht in irdische Leiber habe herabsteigen können, so überzeugt uns Alles, daß die frühere Natur der Erde sich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen sind, wie die Reste von thierischen Geschöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich gesucht werden und die durch Größe und Structur die jetzt existirenden weit übertreffen, beweisen, daß sie auch in andern Gattungen lebender Wesen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplare und vollkommner gebildete Gattungen geboren hat, die, den veränderten Verhältnissen der Erde weichend, ihren Untergang fanden. Die allmälige Deterioration der Erde ist nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, sondern eine ebenso bestimmte physikalische Wahrheit, als es die später eingetretene Inclination ihrer Axe ist. Mit der wachsenden Erstarrung griff die Macht des bösen Prinzips in gleichem Verhältniß um sich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die schönern Geburten der Erde begünstigte, verschwand.

Wir werden uns von jenem höheren Geschlecht, als der Identität, aus welcher das menschliche hervorging, gern vorstellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigte, was das zweite Geschlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben gestreut, allein mit Bewußtsein verknüpft. Jenen Zustand bewußtloser Glückseligkeit sowohl als den der ersten Milde der Erde haben die Sagen aller Völker in dem Mythos des goldnen Zeitalters erhalten; wie es natürlich war, daß das zweite Menschengeschlecht jene Schutzgeister seiner Kindheit, die Wohlthäter, durch die es, vom Instinct aufgerichtet, mit den ersten Künsten des Lebens begabt, gegen die künftige Härte der Natur zum Voraus geschützt wurde und die ersten Keime der Wissenschaften, der Religion und der Gesetzgebung erlangt hatte, in dem Bild der Heroen und

Götter verewigte, mit denen seine Geschichte allerwärts und nach den Ueberlieferungen der ersten und ältesten Völker beginnt."

Der Begriff der Unsterblichkeit muß von diesem Standpunkte aus ebenfalls eine der gewöhnlichen ganz entgegensetzte Bedeutung erhalten. Gewöhnlich nämlich verbindet man mit jenem Begriffe den einer individuellen Fortdauer der Seele. Allein eine solche kann nicht gedacht werden ohne Beziehung auf das Endliche und den Leib; Unsterblichkeit in diesem Sinne wäre also wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit, keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. „Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung," sagt Schelling, „stammt unmittelbar aus der Endlichkeit ab und kann am Wenigsten Demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, die Seele soviel möglich von dem Leibe zu lösen, d. h. dem wahrhaft Philosophirenden."

Also nur die Seele, insofern sie sich von dem Leibe ablöst und sich unmittelbar in dem Ewigen, Gott, erfaßt, ist selbst ewig, d. h. außer allem Verhältniß zur Zeit. „Das wahre Wesen der Seele ist die Idee, der ewige Begriff von ihr, der in Gott und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntniß ist. Daß nur dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Das zeitliche Dasein ändert in dem Urbild Nichts, und, wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu sein."

Noch ausdrücklicher wird die gewöhnliche Ansicht von einer individuellen Fortdauer der Seele von Schelling widerlegt in den folgenden Worten:

„Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat. Dagegen ist es nothwendig, daß Die, deren Seelen fast blos von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblasen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zustand übergehen, und am Meisten im wahren Sinne sterblich sind; daher ihre nothwendige und unwillkührliche Furcht vor der Vernichtung, während dagegen in Denjenigen, welche schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind und den Dämon in sich am Meisten befreit haben, Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe zum Tode entsteht.

Wird aber die Endlichkeit als das wahrhaft Positive und die Verwicklung mit ihr als die wahre Realität und Existenz gesetzt, so werden Die, welche sich von ihr, als einer Krankheit, am Meisten zu befreien getrachtet haben, nothwendig am Wenigsten (in diesem Sinne) unsterblich sein, Diejenigen hingegen, welche sich hier auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Fühlen und Dem Aehnliches eingeschränkt, werden die ihnen erwünschte Realität ganz vollkommen genießen und, von Materie gleichsam trunken, am Meisten (in ihrem Sinne) fortdauern."

Es besteht nun, nach Schellings Ansicht, für diese Rückkehr der endlichen Geister in das Ewige oder Gott eine Stufenfolge, indem dieselben, je nachdem sie sich während ihres gegenwärtigen Zustandes mehr oder weniger von ihrer leiblichen Existenz abgewendet und befreit, dagegen dem ewigen Wesen in ihnen enger verbunden haben, entweder unmittelbar in den Urquell, aus welchem sie stammen, zurückkehren, oder erst noch eine Anzahl von Mittelzuständen

durchlaufen müssen, oder endlich auch wohl, wenn sie nämlich sich allzusehr von den Banden des materiellen Lebens gefangen nehmen ließen, auf noch tiefere Stufen versetzt werden. Doch dieser Gegenstand ist zu wichtig, als daß wir nicht die eignen Worte Schellings anführen sollten. Er sagt:

„Das Endliche ist nichts Positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbilde zur Negation wird. Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, daß sie absolut aufhören in sich selbst zu sein, sondern daß dieses Insichselbstsein aufhöre Negation für sich zu sein und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, daß sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Was ist daher die Natur, dies verworrene Scheinbild gefallener Geister, Anderes, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen? Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele, in dem Maße, in welchem sie mit jener behaftet den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich aufs Neue im Scheinbild an und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf bessern Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verstoßen wird; so wie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und Alles, was blos auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich, ohne eine andre Seite, in der Intellectualwelt ewig lebt.

Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seele in ihren Ursprung

und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem Verhältniß, wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort, denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt und ihre allmälige Auflösung aus der tieferen Stufe in die höhere."

Wir haben schon früher bei Schelling als die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls kennen gelernt; wir erhalten jetzt auch hierüber bestimmtere Aufschlüsse.

„Die erste Selbstheit der Ideen (heißt es in der angeführten Schrift) war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende; die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.

Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild, welche Spinoza trefflich in dem Satz ausdrückt: daß Gott sich selbst mit intellectualer Liebe unendlich liebt. Unter diesem Bilde der Liebe Gottes zu sich selbst (der schönsten Vorstellung der Subject-Objectivirung) ist dann auch der Ursprung des Universums aus ihm und sein Verhältniß zu diesem in allen denjenigen Reli-

gionsformen dargestellt worden, deren Geist im Wesen der Sittlichkeit gegründet ist.“

Schelling schließt diese Betrachtungen mit einer Widerlegung der, speciell von den Offenbarungsgläubigen und namentlich von Eschenmayer gegen ihn geltend gemachten Behauptung, daß der Mensch das Ewige nur im Glauben zu ahnen, nicht aber wirklich zu erkennen vermöge. Er drückt sich über diesen Punkt folgendermaßen aus:

„Nach unsrer ganzen Ansicht fängt die Ewigkeit schon hier an oder ist vielmehr schon, und wenn es, wie Eschenmayer sagt, einen künftigen Zustand giebt, wo Das, was hier nur durch Glauben offenbar ist, Gegenstand des Erkennens sein wird, so ist nicht einzusehen, warum dieser Zustand nicht gleichfalls hier schon unter der gleichen Bedingung eintreten könne, unter welcher er jenseits beginnen soll, daß nämlich die Seele so viel möglich sich von den Banden der Sinnlichkeit befreie. Jenes leugnen, hieße, die Seele ganz an den Leib fesseln.“

Für diese zuletzt ausgesprochene Idee nun, daß nämlich der Mensch durch allmälige Abstreifung alles Sinnlichen und Freimachung des rein Geistigen in sich schon auf der Erde einer höhern Erkenntniß und Seligkeit theilhaftig werden könne, dafür sucht Schelling ein Mittel der Verwirklichung und findet dieses in der Wiederherstellung der Mysterien. Wir erinnern uns, daß schon in der Schrift über das akademische Studium die Nothwendigkeit einer esoterischen Religion, im Gegensatze zu der bestehenden exoterischen, ausgesprochen ward. Dort jedoch war es mehr ein theoretischer Grund, was Schelling zu diesem Wunsche veranlaßte, das Interesse der höhern, freien Speculation. Hier dagegen betrachtet er die Einführung einer esoterischen Religion, einer Art von Mysterien nach dem Muster der alten griechischen,

als ein praktisches Bedürfniß zur Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, zur Befreiung der Geister von den Banden der Sinnlichkeit und Einführung derselben in die rein ideale Sphäre einer übersinnlichen Welt. Dieser Vorschlag Schellings ist wichtig genug (zumal jetzt, wo so viele und so verschiedene Versuche zur Belebung des religiösen Sinnes und zur Neugestaltung unsres ganzen Cultuswesens gemacht werden), um ihn etwas genauer aus seiner eignen Darstellung kennen zu lernen. Schelling sagt darüber Folgendes:

„Wenn, nach dem Vorbild des Universums, der Staat in zwei Sphären oder Klassen von Wesen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nicht-Freien, welche die concreten und sinnlichen Dinge repräsentiren, so bleibt die höchste und oberste Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe sind, selbst eine Beziehung auf die Erscheinung und treten in sie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der obersten Ordnung, bleibt über aller Realität erhaben und hat zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß. Repräsentirt nun der Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine zweite Natur, so kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirecten, nie aber in einem realen Verhältniß stehen, und die Religion kann daher im vollkommensten Staat, will sie zugleich sich selbst in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als esoterisch oder in Gestalt von Mysterien existiren. Wollt Ihr, daß sie zugleich eine exoterische und öffentliche Seite habe, so gebt ihr diese in der Mythologie, der Poesie und der Kunst einer Nation; die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiste auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe sich in das heilige Dunkel der Geheimnisse zurück. Der Gegensatz, in welchem sie

mit der exoterischen Religion ist, wird weder ihr selbst noch dieser Eintrag thun, sondern desto mehr jedes von Beiden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen.

So Wenig wir von den griechischen Mysterien wissen, wissen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im geradesten und auffallendesten Gegensatz war. Dieselben Dichter, welche ihre Poesie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen die Mysterien als die heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunkt der öffentlichen Sittlichkeit; die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück, und es möchte nicht schwer sein, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte — ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren. Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen, so fruchtlos ist ihr Streben, sich wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objectivität zu geben. Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des

Letztern denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. Das Wunderbare ist der exoterische Stoff einer solchen Religion; ihre Gestalten sind nur historische, nicht zugleich Naturwesen; blos Individuen, nicht zugleich Gattungen; vergängliche Erscheinungen, nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht Ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtiget Euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen! Dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen, oder wenigstens werde sie nur durch heilige und enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Poesie gefeiert, als die geheime und religiöse der Alten war, von der wiederum die moderne Poesie nur die exoterische, aber eben dadurch minder reine Erscheinung ist.

Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen, absolut Idealen sind alle andere Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind, eine Lehre, die sinnbildlich auch als Präexistenz der Seelen, der Zeit nach, dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verschiedenen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedene Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen

Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre praktische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib, als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war.

Die erste Absicht der Vereinfachung der Seele und Zurückziehung von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affecten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren, diese ewigen Grundsäulen der Tugend wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so sind sie als ein öffentliches, aus dem Gemüth und dem Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das

nicht, nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken, einen Theil zuläßt, den andern ausschließt, sondern auf die innere und sittliche Vereinigung Aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß sind Abstufungen in ihnen, denn nicht Alle können gleicherweise zur Anschauung des an sich Wahren gelangen. Für diese muß ein Vorhof, eine Vorbereitung stattfinden, die sich zu der vollen Einweihung wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ; der Tod ist positiv; er ist der letzte, der absolute Befreier. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ sein; sie besteht in der Schwächung und, wo möglich, Vernichtung der sinnlichen Affecte und alles Dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist genug, daß die Meisten so weit in der Befreiung gelangen, und auf diese Stufe möchte sich überhaupt die Theilnahme der Nichtfreien an den Mysterien beschränken. Selbst schreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen und sie erschütternd das einzig wahre Sein ahnen lassen, gehören in diesen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewissen Punkt vernichtet ist, fängt die Seele wenigstens an zu träumen, d. h. Bilder einer nichtwirklichen und idealen Welt zu empfangen.

Die zweite Stufe möchte daher die sein, wo die Geschichte und die Schicksale des Universums bildlich und vornehmlich durch Handlungen dargestellt würden; denn, wie sich im Epos nur das Endliche spiegelt, das Unendliche aber in allen seinen Erscheinungen ihm fremd ist, wie dagegen die exoterische Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit ist, so eignet sich auch die dramatische Darstellung für die esoterischen Darstellungen religiöser Lehren am

Meisten. Die von selbst durch diese Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole drängen und die sich durch Mäßigung, Weisheit, Selbstüberwindung und Hinneigung zum Unsinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehen und als Autopten die Wahrheit rein, wie sie ist, ohne Bilder sehen. Diejenigen aber, die vor Andern zu dieser Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter sein, und Keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derselben eintreten. Denn auch die Bestimmungen des ganzen Geschlechts würden ihnen in jener letzten Enthüllung klar, wie in demselben Verein die obersten Grundsätze der königlichen Kunst der Gesetzgebung und der erhabenen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am Meisten eigen sein muß.

Wie nun die Religion durch solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und ganz außer Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen sich zu vermischen oder auf äußere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu machen, so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten sind, durch sie mit der Religion in ewigem Bunde.''

In allen diesen Darstellungen, wie sie die Schrift: ,,Philosophie und Religion'' enthält, ist das Absolute, Gott, als ein rein Ideales, der Natur oder Sinnenwelt Entgegengesetztes, oder, wie Schelling es ausdrückt, mit ihr in einem lediglich indirecten Verhältniß Stehendes, die Natur als etwas Ungöttliches, erst durch den Abfall der Ideen oder der Seelen von Gott Entstehendes, die menschliche Seele endlich als getheilt zwischen Gott und dem sinnlichen Dasein; und als ihr sittlicher Zweck die Abstreifung des Letztern und die Wiedervereinigung mit dem rein Uebersinnlichen ausgesprochen. In

einigen späteren Abhandlungen, z. B. der „über das Verhältniß des Realen zum Idealen“, der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (1806), schien sich allerdings Schelling wieder einer mehr positiven Ansicht von der Natur und ihrem Verhältniß zu Gott zuzuneigen. Er stellt daselbst das Absolute als das Band der Einheit und der Vielheit dar, also in einem mehr positiven Verhältniß zur Welt der Endlichkeit; er sagt von demselben ausdrücklich: „Die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz, als die Vielheit, und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form und giebt in dieser Geburt nur sich selbst, d. h. die Einheit, zur Frucht; dieses, dem Begriff nach ewige, Ineinanderscheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur oder die ewige Geburt Gottes in den Dingen und die gleichewige Wiederaufnahme der Dinge in Gott. Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes ist das Wunder aller Wunder, das Wunder der wesentlichen Liebe u. s. w.“ Vielleicht war eben die mystische Richtung, welche in dieser Zeit Fichte (wohl nicht ganz ohne Einwirkung der Schellingschen Ideen auf ihn) an die Stelle seiner frühern, mehr praktischen, gesetzt hatte, Ursache einer solchen Rückwirkung in Schelling selbst. Hatte Schelling schon früher, vom Idealismus Fichtes ausgehend, sich, durch die lebendige Anschauung der Natur in ihrer positiven Realität, auf einen neuen und, wie er wenigstens annahm, höhern Standpunkt der Betrachtung erhoben, so mochte auch jetzt wieder die negative Ansicht von der Natur, welche Fichte auch in seiner zweiten Phase festhielt, Schelling zu einer Wiederhervorkehrung seiner naturphilosophischen Grundidee und zu einer tiefern Begründung seiner Gesammtansicht veranlassen, um

von der blos negativen Auffassung der Natur zu einer positiven, zu der Darstellung eines engeren, directeren Verhältnisses derselben mit Gott, als dasjenige war, welches er in der Schrift „Philosophie und Religion" aufgestellt hatte, überzugehen.

Dieser Versuch einer nochmaligen Durch- und Umbildung der Schellingschen Lehre tritt in seiner vollendetsten Gestalt hervor in einer Abhandlung Schellings „über die menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", aus dem Jahre 1809, welche insofern als der Schlußpunkt seiner ganzen philosophischen Entwicklung — bis zu seinem neuern Wiederhervortreten, von dem in einem spätern Abschnitt die Rede sein wird, — betrachtet werden kann.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

In diesen Untersuchungen verfolgt Schelling einen dreifachen Zweck; einmal, will er beweisen, daß die Idee der Persönlichkeit Gottes die Idee einer Entwickelung Gottes in der Welt und durch die Welt keineswegs ausschließe; zweitens, sucht er den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären; drittens endlich, untersucht er, welches das eigentliche Wesen der menschlichen Freiheit sei.

Schelling geht bei diesen Untersuchungen von der Idee der Persönlichkeit, der Existenz oder des Selbstbewußtseins aus. Gott, sagt er, ist eine Person, ein Subject; er existirt; er hat Bewußtsein seiner selbst. Jede Existenz aber beruht auf einem doppelten Prinzip, einem passiven, dem Grunde oder der Basis der Existenz, und einem activen, welches die wirkliche Existenz aus dieser Basis entwickelt; daher muß man auch in Gott Zweierlei unterscheiden: die Natur Gottes und Gott selbst. Die Natur Gottes ist ein Unlebendiges, Ungeistiges, aus welchem sich erst die geistige Existenz Gottes, sein wahres, wirkliches Wesen entwickelt.

Doch, wir wollen, um uns nicht dem Verdacht auszusetzen, diese Ideen Schellings, welche viel Dunkles und Mystisches enthalten, erst durch unsre Uebertragung verwirrt und misdeutet zu haben, die eigenen Worte des Philosophen anführen. Schelling sagt hierüber Folgendes:

„Da Nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott, absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. Sie ist ebendarum weder das reine Wesen noch auch das actuale Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet; denn übrigens gehört auch Das, was, beziehungsweise auf die Schwerkraft, als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur ist daher im Allgemeinen Alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß Das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, Keines das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm, als Existirendem, vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“

Mit dieser Erklärung des Wesens Gottes ist nun, nach Schellings Ansicht, auch zugleich die Art erklärt, wie die

endlichen Dinge aus Gott hervorgehen. Da nämlich diese Dinge, eben als endliche, von dem absoluten Wesen Gottes unendlich verschieden sind, so kann ihr Werden aus Gott nur insofern erklärt werden, als man annimmt, daß sie aus Dem entstehen, was in Gott selbst nicht er selbst ist, d. h. aus Dem, was Grund seiner Existenz ist. „Wollen wir", sagt Schelling, „uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen, es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig; sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher, für sich betrachtet, auch Wille, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum nicht selbstständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Wille des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist.

Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, Alles Regel, Ordnung und Form. Aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, Das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichem Sinne der Verstand geboren. Ohne dieses vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur. Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein, er selbst, der Existirende, wohnt im reinen Lichte; denn er allein

ist von sich selbst. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verstandlosen, aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß, erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt (wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem, namenlosem Gut verlangen), und sich ahnend bewegt, als ein wogend, wallend Meer, der Materie des Plato gleich, nach dunklem, ungewissem Gesetz, unvermögend, etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber, entsprechend der Sehnsucht, welche, als der noch dunkle Grund, die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere, reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand und das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand, mit der Sehnsucht zusammen, freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur, als in seinem Elemente oder Werkzeug, bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts Ande-

res ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes, gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick, enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch ihre äußere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die, in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinander getretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde des Innern hervorhebt, so bleibt sie ebendamit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Jedes Naturwesen hat daher ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder im bloßen Grunde sind. Da aber zwischen Dem, was im Grunde, und Dem, was im Verstande vorgebildet ist, eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine in-

dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein, Das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt, (so wie der ruhige Wille im stillen Grunde der Natur ebendarum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt) auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein, (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde, aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Prinzipien besteht, (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt) und wenn, statt des Geistes der Zwietracht, der das eigene Prinzip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nur er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro, als seiner Stelle, gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann und der daher streben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbe-

steht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht zwar ein eigenes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Misbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist.

Das Böse folgt also nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit an sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Prinzipe. Im Thier wie in jedem andern Naturwesen ist zwar auch jenes dunkle Prinzip wirksam, aber es ist in ihm noch nicht ans Licht geboren, wie im Menschen; es ist nicht Geist und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Prinzipien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinct nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn gerade deshalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Prinzipien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann.''

Hiermit glaubt Schelling den Begriff und die Möglichkeit des Bösen vollständig abgeleitet zu haben. Allein der eigentliche Gegenstand der Frage ist dadurch erst halb gelöst. Es bleibt nämlich noch zu erklären, wie das Böse wirklich geworden sei, wie es als ein allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Nun kann kein Zweifel sein, daß das

Böse, eben weil es wirklich ist, zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen sei. Es läßt sich dies auch, nach Schellings Behauptung, leicht erweisen. „Denn“, sagt Schelling, „wenn Gott, als Geist, die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem eben so unauflöslich wäre, als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden.

Dasjenige was den in sich unentschiedenen menschlichen Willen zum Bösen sollicitirt, ist der Grund oder die Natur Gottes, die, obgleich zu Gott selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne, und er muß unabhängig von ihm wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins sein und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher, in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen, völlig unstatthaft ist. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigener und besonderer Wille

sein, damit nur die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finsterniß, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Wille zur Offenbarung, aber eben damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch Eins, daß sie geschieden sind und vom Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne."

Die Entwickelung des menschlichen Geistes aus der Abhängigkeit von dem Grunde oder dem dunklen Prinzip der Welt zum Lichte des höheren sittlichen und göttlichen Lebens stellt sich dar in der Geschichte. „Die Geburt des Geistes", sagt Schelling, „ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichts das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem, und Eines ist des Andern Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Prinzip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höhern Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird; denn das Böse ist ja nichts Anderes, als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Actualisirung strebt, und also nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes."

Anfangs bleibt das Böse in der Geschichte im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder Bewußtlosigkeit über die Sünde voran. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen, in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich

versuchte, die aber immer wieder, (weil das Band der Liebe fehlte), zuletzt in das Chaos zurücksank, (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm, so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbaret, sondern, weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand und nach seiner Fürsehung erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz sein müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche Wesen sein, die in diesem Fürsichwirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldenen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war. Dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöge. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttliche Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welteroberndes Prinzip hervortrat, sich Alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie

die wahre, vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst und, wie durch schreckliche Krankheit, der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohlthätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bösartiger und giftiger Natur werden. Der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie, sammt Beschwörung und theurgischen Formeln, strebt, die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum Voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm im vollen Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, sondern vielmehr durch eine Vertheilung der Kräfte. Daher erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortritt; (nicht, als entstünde es erst, sondern, weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann) wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweiten Male wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höhern Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung. Und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher

Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen (als hierzu erwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Krisis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überströmen, (wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen); eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist sich offenbart."

„Es giebt daher", so schließt Schelling diese geschichtliche Betrachtung, „ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang durch Reaction des Grundes erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Durch dieses allgemeine Böse wird nun auch ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen erklärbar; weil nämlich die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Dasselbe wirkt aber auch im einzelnen Menschen unablässig fort, erregt die Eigenheit und den besondern Willen, damit, im Gegensatz mit ihm, der Wille der Liebe aufgehen könne. Dieser allgemeinen Nothwendigkeit

ohnerachtet, bleibt aber das Böse immer die eigene Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld."

Dies führt Schelling auf den letzten Hauptpunkt seiner Untersuchungen, nämlich auf den Beweis, daß, trotz des in der Welt vorhandenen und aus der Offenbarung Gottes selbst nothwendig folgenden allgemeinen Prinzips des Bösen, dennoch die einzelne böse That das Product der menschlichen Freiheit sei. Schelling beseitigt zunächst die gewöhnlichen Ansichten über die Freiheit, wonach sie in der gänzlichen Bestimmungslosigkeit des Willens bestehen soll, und erklärt sich dahin, daß eine jede Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgen müsse, daß also Nothwendigkeit und Freiheit, ihrem wahren Wesen nach, Eins und Dasselbe seien. „Das Wesen des Menschen", sagt er, „ist wesentlich seine eigene That, und die Nothwendigkeit, mit welcher jetzt eine bestimmte einzelne Handlung erfolgt, ist nur die Wirkung einer früheren, freien Urthathandlung." Schelling drückt sich über diesen schwierigen Punkt ausführlicher in folgenden Worten aus:

„Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag); nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung, wenn gleich als eine von ihr verschiedene That, zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung, das Centrum, erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an. Sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, son-

dern durch die Zeit, unergriffen von ihr hindurch, als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch sie außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. In jedem Menschen ist ein Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen und obgleich Jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt, sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern mit völliger Freiheit. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkührlich gut und dennoch auch nicht gezwungen ist. In dem Bewußtsein, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm vorangeht, es erst macht; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtsein geblieben, indem Derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: So bin ich nun einmal! doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl Niemand die Zu-

rechnungsfähigkeit desselben bezweifelt, sondern von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als er es nur immer sein könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines, seinem Ursprunge nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hanges zum Bösen, als eines Actus der Freiheit, weist auf eine That und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil in der Schöpfung der höchste Zusammenklang und Nichts so getrennt und nach einander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt, und Alles in einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist."

Schelling macht sich selbst den Einwurf, ob nicht durch die eben aufgestellte Ansicht, nämlich, daß der Mensch zum Bösen durch seine eigene freie Thathandlung im Momente seines Entstehens vorausbestimmt worden sei, die Möglichkeit einer Umkehr des Menschen vom Bösen zum Guten aufgehoben werde. „Allein", erwidert er, „auch diese Umkehr ist schon in jener anfänglichen Willenshandlung mit vorausbestimmt. Mag daher der Mensch durch menschliche oder göttliche Hülfe diese Umkehr wirklich vollbringen, so geschieht dieselbe doch immer mit ebenderselben Nothwendigkeit, welche für alle sittliche Handlungen des Menschen stattfindet, indem derselbe Willensact, durch welchen der Mensch uranfänglich sich dazu bestimmte, dem bösen Prinzip über sich Gewalt einzuräumen, auch schon darauf gerichtet war, daß er der Ein-

wirkung des bessern Prinzips zu einer gewissen Zeit einen Einfluß auf sich gestatten wolle. Einen Beweis dafür glaubt Schelling in den Mahnungen des Gewissens zu finden, welche den Menschen gleichsam daran erinnern, seiner ursprünglichen Bestimmung Genüge zu thun und den Frieden in seinem eigenen Innern wiederherzustellen. Es ist also, nach Schellings Ausspruch, im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt, und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag, denn eben das Insichhandelnlassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge der ursprünglichen (intelligibeln) That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Die Bekehrung des Menschen zum Guten schreibt Schelling einer göttlichen Magie zu, indem er sie als den Eintritt des göttlichen Prinzips in den menschlichen Geist bezeichnet, so wie das Böse darin besteht, daß der Mensch sich von Gott ab, dem Nichtsseienden oder dem Scheine zuwendet und durch diesen Schein dasselbe wirken will, was er doch nur beim Einssein mit Gott zu wirken vermag. Schelling will das richtige Verhältniß der beiden Prinzipien im Menschen, wonach nämlich das Prinzip der Selbstheit an das göttliche Prinzip gebunden, von ihm beherrscht ist, nicht als bloße Sittlichkeit, sondern als Religiosität bezeichnet wissen. „Religiosität," sagt er, „ist Gewissenhaftigkeit, da man so handelt, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in seinem Thun widerspricht. Einen Menschen, dem dies (nämlich, gegen die wahre Erkenntniß des Guten zu handeln) nicht auf eine menschliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Falle

noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden, Religiosität läßt keine Wahl zwischen Entgegengesetztem zu, sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Sie erscheint auch nicht nothwendig als Enthusiasmus oder als außerordentliche Erhebung über sich selbst, wozu der Hochmuthsgeist gern die Sittlichkeit machen möchte. Ihr Grundcharakter ist vielmehr Strenge der Gesinnung; aus dieser Strenge der Gesinnung geht erst, wie aus einem Keim, wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervor. Die vermeintlich vornehmere Moralität — die moralische Genialität, — welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt."

Das Böse ist bisher betrachtet worden in seinem Verhältniß zu der Selbstoffenbarung Gottes und in seinen Wirkungen auf den Menschen, als ein sittlich freies Wesen. Es bleibt noch übrig, zu erklären, wie sich Gott selbst als sittliches Wesen zu seiner Offenbarung verhalte; ob diese Offenbarung eine Handlung sei, die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolge, oder eine freie und bewußte That. Wenn sie das Letzte ist, so muß gefragt werden: Wie verhält sich Gott, als sittliches Wesen, zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von seiner Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zusammenzureimen? oder, nach dem gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Zunächst nun erklärt sich Schelling, in Uebereinstimmung mit der schon vorher entwickelten Ansicht von Gottes Persönlichkeit, dahin, daß die Selbstoffenbarung Gottes (oder, was wir gewöhnlich die Schöpfung nennen) nicht als

eine mechanische Wirkung nach abstracter Nothwendigkeit, sondern als eine freie That zu betrachten sei. Da nun aber Schelling in Gottes Wesen ein doppeltes Prinzip, ein ideales, den Verstand oder das Bewußtsein Gottes, und eine von diesem unabhängige Basis, angenommen und die Schöpfung als das Product eines Aufeinanderwirkens dieser beiden Prinzipien erklärt hat, so muß er nun auch angeben, in welchem von beiden jene freie That der göttlichen Selbstoffenbarung eigentlich begründet sei. Hierüber stellt er folgende, allerdings etwas mysteriöse Ansicht auf:

„Der erste Anfang zur Schöpfung," sagt er, „ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist; er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder, mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am Ersten dem schönen Drange einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt und deren innere Bewegungen unwillkührlich sind, ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes."

„Es fragt sich nun weiter, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden. Auch dieses aber ist nothwendig

zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig sein, wenn ihm nicht ein anderer, auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände. Aber in diesem Ansichhalten entsteht ein reflexives Bild alles Dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung sei; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben, als einer bewußten und sittlich freien That."

Wenn nun ferner gefragt wird, ob denn also Gott auch, indem er die Schöpfung wollte, das Böse gewollt habe, was in der Schöpfung anzutreffen ist, so ist darauf, nach Schelling, Folgendes zu entgegnen:

„Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich, zu seiner Verherrlichung, unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als Eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und, wenn auch in Gott eine, wenigstens beziehungsweise, unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm

selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist; die tiefe, unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eigenen Herzens und wird nie ohne eigene That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaction gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eigenen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die activirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die activirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht, als dem allgemeinen Willen, unter, so entsteht daraus erst die actuelle, durch die in ihr befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaction des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes.

Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, so lange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Die Leidenschaften, welchen unsre Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge."

Daß Schelling hiermit keineswegs (wie man ihm allerdings oft vorgeworfen hat) den Unterschied zwischen Gut und Böse aufheben wolle, dagegen verwahrt er sich ausdrücklich durch die folgenden Worte, welche zugleich seine Stellung zu einer damals weitverbreiteten ästhetischen Richtung bezeichnen, die einen ausschweifenden und anstößigen Cultus der Sinnlichkeit oder der sogenannten schönen Individualität begründet hatte. Schelling sagt mit deutlicher Beziehung auf diese Richtung:

„Nur mögen Diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publicum bringen, das, sie ebenso, wie sie selber, misverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht."

Das böse Prinzip, welches in der Welt vorhanden ist, oder der Grund, wie es Schelling nennt, ist also nicht die direct bewirkende Ursache des Bösens im Menschen, sondern es erregt nur dessen Eigenwillen und dieser erst bringt das Böse hervor. Diese Erregung des Eigenwillens im Menschen geschieht aber nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, indem sie sich verwirkliche.

Auch diese Erregung geschieht indeß nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem seinem Willen oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegte. „Wer daher behauptete," fährt Schelling fort, „Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung, der Schöpfung, suchen, wie auch wohl oft gemeint worden, Derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein, daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Prinzips das Wort, als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichts und damit des Guten; das Böse kam in diesem Willen weder als Mittel noch selbst, wie Leibnitz sagt, als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses noch einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient keine Erwiderung; denn dies hieße ebensoviel, als, damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein. Die Selbstoffenbarung in Gott ist nicht eine unbedingt willkührliche, sondern eine sittlich nothwendige That, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden. Hätte also Gott um des Bösen willen sich nicht offenbart, so hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt."

Allein nach alle Diesem bleibt immer die Frage übrig: Endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung

eine Endabsicht? und, wenn Dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht? warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfange?

Schelling giebt auch auf diese Frage dieselbe Antwort, welche er schon im Vorhergehenden in mehrfachen Wendungen ausgesprochen hat: „Gott ist ein Leben, nicht blos ein Sein. Alles Leben hat ein Schicksal, ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch Diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. ganz verwirklicht sein wird.

Die Endabsicht der Schöpfung ist, daß, was nicht für sich sein konnte, für sich sei, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird. Gott giebt die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseiende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seien. Das Ende der Offenbarung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzliche Unrealität. Wenn die Dualität des Bösen und des Guten durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm Eins gewordene Reale gemeinschaftlich dem Geist unter. Wenn aber Alles ihm unterthan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst unterthan sein Dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist Das, was da

war, ehe denn der Grund und das Existirende (das Getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?"

Hier nämlich treffen wir auf den höchsten und schwierigsten Punkt dieser ganzen Untersuchung, auf die Frage nach der Einheit, in welcher sich der Gegensatz des Grundes und der Existenz Gottes aufhebt, von welcher aus er erst recht begriffen werden kann. Ueber diese Einheit drückt sich unser Philosoph folgendermaßen aus:

„Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegenständen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz bezeichnet werden. Die Indifferenz ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts Anderes ist, als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eins sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur,

damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern dies ist das Geheimniß der Liebe, daß sie Solche verbindet, deren Jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das Andere. Darum, so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann wird Alles dem Geist unterworfen; in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich Beide zugleich, oder, er ist die absolute Identität Beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist."

Schelling kommt am Schlusse der Abhandlung noch einmal auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes zurück, deren wissenschaftlicher Nachweis einer der Hauptzwecke dieser Betrachtungen war, und verwahrt sich gegen den Vorwurf, als ob sein System diese Persönlichkeit Gottes aufhebe. Er giebt zu, daß allerdings der Ungrund oder die Indifferenz keine Persönlichkeit enthalte, allein ist denn, so fragt er, der Anfangspunkt das Ganze? Darf man denn sogleich von einem Reinen und Lautern anheben und alle spätere Entwicklungen — die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten, und dadurch sie selbst, vollkommen zu offenbaren, für bloße Verderbniß und Verfälschung ausgeben? Mit einem Worte, Schelling betrachtet die Per-

sönlichkeit Gottes als das Endresultat eines nothwendigen Entwickelungsprocesses des göttlichen Wesens durch die Welt hindurch, nicht als etwas gleich von Anfang an und ohne die Welt Fertiges und in sich Vollendetes.

Diese so eben im Auszuge mitgetheilten Erklärungen, durch welche Schelling das Verhältniß der Natur oder des Unvollkommenen, zu Gott, dem Vollkommenen, näher zu bestimmen suchte, vermochten dennoch nicht, die Anschuldigungen des Atheismus und der Immoralität von seinem System abzuwenden. Vielmehr wurde eben die Ansicht, in welcher Schelling den Vermittelungspunkt zwischen dem Prinzipe des natürlichen Fortschrittes vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, und dem Begriffe des Absoluten oder Gottes gefunden zu haben meinte, die Idee nämlich einer Entwicklung der göttlichen Persönlichkeit aus der Natur in Gott, diese Ansicht selbst wurde wieder ein Gegenstand neuer und heftiger Angriffe. Namentlich waren es Jacobi und Eschenmayer, welche Schelling den Vorwurf machten, den wahren Begriff Gottes gänzlich verkannt und Gott selbst in das Gebiet des Endlichen herabgezogen, ihn mit der Natur vermischt, ja ihn gewissermaßen als aus dem Ungöttlichen oder dem Bösen entstanden dargestellt zu haben.

Schelling antwortete auf diese Beschuldigungen in zwei neuen Abhandlungen, in dem „Denkmal der „„Schrift von den göttlichen Dingen““ (1812.), worin er die unter diesem Titel erschienene Streitschrift Jacobis in einem heftigen, die Grenzen einer wissenschaftlichen Polemik nicht immer beobachtenden Tone widerlegte, und in einem Schreiben an Eschenmayer (in der „Zeitschrift für Deutsche“, 1813.), als Antwort auf die von Letzterem an ihn erlassene und ebendaselbst abgedruckte Zuschrift.

In der Schrift gegen Jacobi sucht Schelling den Vorwurf zu widerlegen, den dieser ihm darüber gemacht hatte, daß er das Vollkommene erst aus dem Unvollkommenen hervorgehen lasse, statt sogleich an den Anfang aller Dinge ein Allervollkommenstes, ein sittliches Prinzip, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz zu setzen. Schelling behauptet, daß es allerdings ungereimt sein würde, das Vollkommene aus einem von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenen entspringen zu lassen, daß dagegen keineswegs ein Widerspruch darin liege, wenn er sage, das Vollkommene erhebe sich aus seinem eigenen Unvollkommenen. Zum Beweis Dessen beruft er sich auf die tägliche Erfahrung, welche zeige, wie aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwicklung ein Wissender werde, wie der Mann sich aus sich selber als Jüngling, der Jüngling sich aus sich selber als Knabe, und dieser wieder sich aus sich selber als Kind emporarbeite, welches doch lauter unvollkommene Zustände seien. Allerdings sei das Vollkommenste zuerst vor allen Dingen, aber nicht actu, d. h. als das Allervollkommenste, sondern nur potentia, d. h. als bestimmt, das Allervollkommenste zu werden. Wäre nämlich Gott schon von Anbeginn an im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit gewesen, so hätte er keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge gehabt, da er durch diese, unfähig, eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen hätte werden können. Daß aber Dasjenige, welches zuerst war, eben Das ist, welches das Allervollkommenste ist, läßt sich, nach Schellings Ansicht, gleichfalls aus einer Analogie des gewöhnlichen Lebens begreifen; denn, wenn z. B. Jemand sage, Newton sei der vollkommenste Geometer, so behaupte er damit nicht, Newton sei dies schon als Kind gewesen, und doch leugne er ebensowe-

nig, daß derselbe Newton, welcher das Kind war, eben der Newton sei, welcher der vollkommenste Geometer ist.

Desgleichen, wenn behauptet werde, (fährt Schelling fort), es müsse an den Anfang der Dinge ein sittliches Prinzip gesetzt werden, so sei abermals zu unterscheiden zwischen dem actu und dem potentia Sittlichen. Denn auch das sittliche Wesen müsse, um sich als solches zu bethätigen und seiner selbst bewußt zu werden, einen Anfang seiner selbst in sich haben, der noch nicht sittlich sei, obgleich er auch nicht als ein dem sittlichen Wesen geradezu Entgegengesetztes, sondern vielmehr als ein die Möglichkeit der Sittlichkeit in sich Enthaltendes betrachtet werden müsse.

Ebenso endlich verhalte es sich auch mit der Intelligenz. Jede Intelligenz sei nothwendig verbunden mit Selbstbewußtsein, d. h. mit Unterscheidung ihrer selbst von einem Nichtintelligenten und Erhebung über dasselbe. Daher müsse auch in Gott, dem Zustande des Selbstbewußtseins und der Intelligenz, ein anderer Zustand vorhergegangen sein, worin er zwar nicht ganz ohne Intelligenz, aber doch nur mit einer unbewußten, gleichsam instinctartigen, blinden Weisheit wirke.

In jedem Betracht also — dies ist das Endresultat, welches Schelling aus den vorhergehenden Untersuchungen zieht — muß dem Begriff eines persönlichen, selbstbewußten, sittlichen und intelligenten Gottes die Voraussetzung einer Natur in Gott, dem Theismus der Naturalismus (in diesem Sinne, nicht in dem gewöhnlich angenommenen, wonach er ein auf die äußere Natur sich beziehendes System bedeutet) als Grundlage dienen.

Jacobi hatte ferner behauptet, Schelling betrachte das Absolute nur als Grund, während dasselbe nach der theistischen Ansicht als Ursache und nicht als Grund angesehen werden müsse. Schelling entgegnet, das Absolute sei vielmehr

sowohl Ursache, als auch Grund und müsse als Beides gedacht werden. „Denn", sagt er, „Gott, oder, genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist, ist Grund in zweierlei Verstand, der wohl unterschieden werden muß. Einmal ist er Grund, von sich selbst nämlich, sofern er sittliches Wesen ist. Aber, zweitens, macht sich Gott auch zum Grunde, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. Die Schöpfung ist ein Act der Herablassung. Gott läßt sich herab, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sei und wir das Leben haben in ihm. Aber er macht sich zugleich zum Grunde seiner selbst, da er nur insofern, als er diesen Theil seines Wesens (den nichtintelligenten) dem höhern unterordnet, mit diesem letztern, frei von der Welt, über der Welt (nach dem Jacobischen Ausdrucke, als Ursache) lebt, wie der Mensch erst dadurch sich wahrhaft zur Intelligenz, zum sittlichen Wesen verklärt, daß er den irrationalen Theil seines Wesens dem höhern unterwirft."

Endlich aber sucht Schelling auch die von Jacobi aufgestellten Ansichten hinsichtlich des Guten und Nichtguten zu widerlegen. Jacobi nimmt eine schlechthin sittliche Ursache der Welt an und läßt aus dieser alle Dinge hervorgehen. Hiernach, sagt Schelling, wäre das Gute, Gott, der Ursprung des Nichtguten. Dies ist unmöglich; das Gute kann das Nichtgute nicht schaffen, ja nicht einmal wahrhaft wollen; es muß dasselbe daher finden, wie auch wir es in uns finden; das Nichtgute muß schon dasein, indem das Gute sich erhebt.

„Weil aber dieses Nichtgute" (so lauten Schellings eigene Worte) „nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares ist; weil es also das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner

das Nichtgute nicht selber das Seiende, sondern nur der Grund des Seienden, nämlich des Guten ist, den dieses als Anfang seiner selbst in sich selbst hat; so können wir sagen, nicht nur, das Erste, d. i. vor Allem Seiende sei das Gute, sondern auch, das nicht selber Seiende, welches das Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, sei ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach; also auf jede Weise sei das Gute der Anfang und das Erste."

Das Schreiben an Eschenmayer hat ebenfalls den Zweck, den Unterschied und das Verhältniß zwischen den drei Momenten des göttlichen Wesens festzustellen und zu verdeutlichen, nämlich zwischen dem Urwesen Gottes oder dem Absoluten, dem Grunde oder dem verstandlosen Prinzip in Gott, als der Bedingung seiner Offenbarung, seiner äußerlich wirkenden Existenz, endlich, drittens, dieser Existenz Gottes selbst. Gott war von Ewigkeit her, sagt Schelling, jedoch nur dem Urwesen und nicht geoffenbarten Sein nach, er war aber nicht von Ewigkeit her dem geoffenbarten Sein nach, sondern er machte einen Anfang seiner Offenbarung, und es mußte daher auch eine Zeit sein, wo das Verstandlose in Gott dem Verstande, das Chaos der Ordnung vorherging, wo Gott die Sehnsucht empfand, sich selbst zu gebären, d. h. wirklicher, vollendeter Gott zu werden.

So glaubt Schelling den Naturalismus oder Pantheismus mit dem Theismus in vollkommene Uebereinstimmung gebracht und Einen durch den Andern ergänzt zu haben. Wenn der Theismus ein Absolutes schlechthin über und außer der Welt annimmt, so vermag er dasselbe nur als eine ganz abstracte, leere, einfache Einheit ohne wahre Existenz, Persönlichkeit und Selbstbewußtsein zu denken, denn Existenz, Persönlichkeit, Verstand und Wille setzen ein Etwas, eine

Basis voraus, an dem sie sich bethätigen, aus dem sie sich entwickeln. Wenn andrerseits der gewöhnliche Naturalismus das Endliche selbst, die äußere Natur, zu einem Göttlichen macht, so geht ihm der Begriff des über dem Endlichen stehenden Absoluten verloren. Ein System dagegen, welches die Idee des Absoluten an die Spitze der gesammten Welt, an den Anfang aller Dinge stellt, dieses Absolute aber nicht als ein Ruhendes, Starres, ewig nur sich selbst Gleiches und Einfaches betrachtet, sondern als ein aus sich selbst sich Entwickelndes, Lebendiges, nach absoluter Verwirklichung und Selbstvollendung Strebendes, als ein Unendliches und doch auch wieder als ein sich Verendlichendes und aus dieser Verendlichung nach der wahren, erfüllten und selbstbefriedigten Unendlichkeit Zurückstrebendes; ein System, welches Naturalismus und Theismus in einer höheren Ansicht verschmilzt und versöhnt, ein solches System ist, nach Schellings Versicherung, allein im Stande, zugleich den Bedürfnissen unsrer Vernunft und den rechtverstandenen Lehren des Christenthums zu entsprechen.

Die beiden so eben besprochenen Streitschriften und eine Abhandlung „über die Gottheiten von Samothrake" (1815.), ein Versuch, die alten griechischen Mysterien mit Hülfe der naturphilosophischen Ideen zu deuten, sind das Letzte, was Schelling über seine Philosophie veröffentlicht hat. Weder eine Rechtfertigung oder Erläuterung, noch eine weitere Ausführung seiner Lehren erschien seit jener Zeit unter seinem eignen Namen; nur in den Schriften seiner Schüler und in mündlichen Andeutungen verlautete Einzelnes von seiner im Stillen fortgesetzten philosophirenden Thätigkeit; doch war dies natürlich nur sehr unvollständig und unverbürgt. Erst in der allerneuesten Zeit ist er wieder in die Oeffentlichkeit hervorgetreten und hat ausdrücklich erklärt, seine frühere Philo-

sophie, — die er als eine nur negative bezeichnet — durch eine positive ergänzen und zum vollendeten Abschluß bringen zu wollen. Diese neueste Epoche in Schellings Leben hängt jedoch zu eng mit der ganzen philosophischen Bewegung der Gegenwart zusammen, , als daß wir nicht vorziehen sollten, ihre Darstellung bis zu der Schilderung dieser Letzteren zu verschieben. Wir gehen daher jetzt zu der kritischen Beleuchtung der in den oben genannten Schriften Schellings niedergelegten und von uns in Auszügen mitgetheilten Ansichten des Philosophen über.

Die Ansichten Schellings ordnen sich unter vier Hauptgesichtspunkte, nämlich: die Idee des Absoluten, die Idee der Entwickelung des Absoluten, die Theorie der realen und die Theorie der idealen Potenzen. Die Kritik seines Systems wird daher ebenfalls in vier Theile zerfallen. Zuerst werden wir das Prinzip seiner Philosophie, die Idee des Absoluten oder der Identität des Objectiven und des Subjectiven zu prüfen haben. Sodann werden wir die Art und Weise, wie Schelling aus der Idee des Absoluten das Besondere ableitet, also seine Methode, untersuchen. Ferner werden wir sowohl die Naturphilosophie als auch die Philosophie des Menschen einer kritischen Betrachtung unterwerfen und namentlich das Verhältniß der realen zu den idealen Potenzen, so wie das der letzteren unter einander, feststellen müssen. Zuletzt aber werden wir abermals auf die Grundidee der Schellingschen Lehre, auf das Verhältniß der endlichen Dinge und insbesondere des Menschen zu Gott oder dem Absoluten zurückkommen, und dies wird uns Gelegenheit geben, die mancherlei Umbildungen und Abänderungen genauer ins Auge zu fassen, welche Schelling mit seinem Systeme vorgenommen hat.

Die Schlußfolgerung, vermittelst welcher Schelling die Realität seines Prinzips, der Idee des Absoluten, zu erweisen sucht, geht von denselben Voraussetzungen aus, deren sich Fichte bedient, um zu beweisen, daß das Ich das Prinzip alles Seins und Wissens sei. Beide betrachten ihr Prinzip als eine unmittelbare Idee oder Anschauung unserer Vernunft; Beide berufen sich auf eine Thatsache unsres Bewußtseins. Der oberste Grundsatz alles Wissens, sagt Fichte, ist das absolute Ich, denn in jedem Urtheil und überhaupt in jedem Act unsres Bewußtseins ist die Idee des einfachen, sich selbst gleichen Ich enthalten. Schelling dagegen folgert aus dem Wesen des Urtheils, d. h. daraus, daß in jedem Urtheil eine Identität des Subjects und des Prädicats stattfindet, den Satz, daß die Identität überhaupt das allgemeine Naturgesetz, das Prinzip aller Dinge sei.

Beide Philosophen gehen also von denselben Vordersätzen aus und gelangen gleichwohl zu entgegengesetzten Resultaten. Es fragt sich daher, welcher von beiden oder ob einer von beiden Recht habe und worin eigentlich diese beiden verschiedenen Erklärungen des menschlichen Bewußtseins sich von einander scheiden.

Wenn wir das absolute Ich Fichtes und die absolute Identität Schellings mit einander vergleichen, so finden wir zunächst, daß beide Prinzipien, nach ihrem negativen Momente, d. h. nach der in ihnen enthaltenen Abstraction betrachtet, Eins und Dasselbe sind. Beide nämlich bezeichnen die vollkommene Negation alles Bestimmten, Endlichen. Das absolute Ich ist kein Object, kein bestimmter, erfahrungsmäßig gegebener Gegenstand; es ist aber auch kein bestimmtes, endliches Ich; es ist also die Negation sowohl aller bestimmten Objecte, als auch aller bestimmten, empirischen Zustände des Subjects; es ist, mit einem Wort, Dasselbe, was

Schelling die absolute Identität nennt; denn auch in dieser verschwinden alle empirische Bestimmungen sowohl der Objecte als auch des Subjects, folglich auch der empirische Gegensatz zwischen Subject und Object. Der Unterschied zwischen dem absoluten Ich und der absoluten Identität muß also in ihrem positiven Factor, in ihrem Prinzip der Entwickelung liegen; d. h. mit andern Worten, in der Art und Weise, wie jeder der beiden Philosophen sich von seinem absoluten, negativen Standpunkte aus einen Rückweg in die Welt der Endlichkeit, die Erfahrung, bereitet, oder wie er sich das Verhältniß seines absoluten Prinzips zu den endlichen Dingen denkt. Nun dachte sich Fichte dieses Verhältniß auf eine doppelte Weise. Einmal nämlich setzte er die Bestimmung des Ich in die beharrliche Abstraction von allem Objectiven, in die Erhebung über die Endlichkeit, also in eine mystische Selbstgenügsamkeit und Selbstbeschauung. Ein andres Mal wieder stellte er dem Ich eine mehr praktische Aufgabe, die Bearbeitung, Umgestaltung und Aneignung der materiellen Außenwelt. In beiden Fällen also wurde das Object, das Nicht-Ich, — mit andern Worten, die Körperwelt oder die Natur — als ein Untergeordnetes, Nichtiges, Wesenloses betrachtet, als eine bloße Schranke oder höchstens als ein Instrument der Thätigkeit des Menschen. Dies war es, worin sich Schelling von der Ansicht Fichtes entschieden trennte. Schelling will die Natur nicht blos in ihrem Verhältniß zum Menschen, in ihrer Abhängigkeit von diesem, sondern als ein Selbstständiges, Selbstberechtigtes, dem Menschen Ebenbürtiges betrachtet wissen. Er setzt den Zweck der Philosophie nicht lediglich in die Erkenntniß der sittlichen Thätigkeit und der Bestimmung des Menschen, sondern ebensosehr auch in die Anschauung der ihn umgebenden Natur. Daher nannte Fichte sein Prinzip das absolute Ich, um nämlich anzudeu-

ten, daß er die Natur nicht für ein eben so Ursprüngliches und Berechtigtes ansehe, als den menschlichen Geist und seine Thätigkeit; Schelling dagegen bedient sich des Ausdrucks der absoluten Identität, um gerade jenes zweite, objective Element unsres Bewußtseins, die Anschauung einer körperlichen Außenwelt, neben dem subjectiven oder idealen hervorzuheben und geltend zu machen. Fichte sagte, das reine oder absolute Ich werde zum empirischen Ich durch den Anstoß eines Nicht-Ich, d. h., in dem Wesen des menschlichen Bewußtseins liege nicht die Nothwendigkeit, etwas Anderes außer sich selbst zu denken oder anzuschauen, und es würde also gar kein empirisches, d. h. mit der Vorstellung einer Außenwelt behaftetes Bewußtsein geben, wenn nicht eine solche Außenwelt factisch existirte. Das Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zur Außenwelt ist bei Fichte ein rein praktisches; der Mensch soll die Außenwelt als nicht daseiend betrachten; er soll sich in sein reines Ich zurückziehen und dadurch sein empirisches Bewußtsein, d. h. den Dualismus von Ich und Nicht-Ich aufheben. Schelling dagegen sagt: Wenn ich mich in ein Naturwesen versetze, wenn ich das Leben des Thieres, das Wachsthum der Pflanze, die Formation des Krystalls gleichsam mit vollziehe, so ist dies eben so gut ein Act meines Selbstbewußtseins oder meiner Vernunft, als wenn ich durch meine praktische Thätigkeit neue Gestalten hervorbringe. Das Wesentliche in allen Acten unsres Bewußtseins ist nicht dies, daß ich die Dinge im Gegensatze zu mir selbst betrachte, also gewissermaßen mich allein in das Centrum der Welt, alle andere Dinge dagegen in die Peripherie setze, sondern daß ich alle diese Dinge, also auch mich selbst, als concentrische Kreise ansehe, die sämmtlich einen gemeinsamen Mittelpunkt haben, so daß ich das Sein und die Entwickelung eines jeden andern Dinges ebensogut von innen heraus zu erkennen vermag, wie

meine eigne, und daß ich erst durch alle die andern Kreise, die von dem meinigen umschlossen sind, zu diesem gelangen kann; mit andern Worten, daß ich mich selbst nur als eine höhere Potenz der Natur betrachten darf, die von den übrigen Potenzen derselben nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach verschieden ist.

Dies sind die unterscheidenden Momente in den Systemen Fichtes und Schellings, in Bezug auf ihre Grundidee. Es fragt sich jetzt, welche von beiden ist der wahren Idee unseres Bewußtseins angemessener? Was nun die Fichtesche Idee betrifft, wonach das Wesen des menschlichen Bewußtseins in der bloßen Abstraction von den Außendingen bestehen soll, so haben wir deren Unrichtigkeit schon oben darzuthun versucht. Die Idee Schellings, daß nämlich die ganze Natur, einschließlich des Menschen, eine einzige große Entwickelungsreihe sei, und daß der Mensch sich von den übrigen Naturdingen nur dem Grade der Entwickelung nach unterscheide; daß er also gewissermaßen alle Dinge in sich enthalte und deshalb auch, indem er ein solches Ding betrachtet, nicht etwas ihm völlig Fremdes, Ungleichartiges, sondern etwas ihm selbst Gleichartiges, mit ihm Identisches, gleichsam sein eignes Wesen anschaue; diese Idee, sagen wir, ist, an und für sich betrachtet, vollkommen richtig, und wir selbst haben sie in der Analyse der Kantschen Kritik der reinen Vernunft ausführlicher zu entwickeln und zu begründen versucht. Allein etwas Anderes ist es mit der Anwendung, welche Schelling dieser Idee in Bezug auf die Methode des Erkennens giebt. Schelling nimmt nämlich an, daß, weil alle Dinge nur Momente, Stufen oder Punkte einer und derselben Entwickelungsreihe seien, man auch von jedem früheren Punkte, und namentlich von dem absolut ersten oder Anfangspunkte der Reihe aus jeden späteren Punkt unmittelbar zu construiren

vermöge; ohngefähr so, wie man beim Zählen, von der Einheit ausgehend, durch bloße Vervielfältigung oder Entwicklung dieser Einheit zu der Zweiheit, Dreiheit und so fort zu allen andern Zahlen gelangt, oder wie der Geometer durch Fortrücken des Punktes eine ganze Reihe von Punkten, eine Linie hervorbringt. Eine Andeutung dieser Idee haben wir schon bei Kant in der Kritik der Urtheilskraft gefunden, da wo derselbe von einem intuitiven Verstande spricht, der Dasjenige, was unser gewöhnliches, reflexives Denken nur auf eine äußerliche, mechanische und darum unvollständige Weise zu bewerkstelligen vermöge, nämlich die Herleitung des Besondern aus dem Allgemeinen, in einem einzigen Acte schöpferischer Anschauung vollbringen würde. Kant hatte jedoch die Voraussetzung eines solchen intuitiven oder schöpferischen Verstandes nicht auf den Menschen, sondern auf ein höheres, übersinnliches Wesen bezogen, und überhaupt die ganze Idee für eine bloße Hypothese gegeben. Schelling macht aber mit dieser Voraussetzung Ernst; er nimmt an, daß es ein solches intuitives Vermögen gebe und daß sogar der Mensch im Besitz desselben sei. Denn, sagt er, die Wahrheit kann nur eine sein; sollte es eine Erkenntniß geben, welche nur für den Menschen, nicht für andere, vollkommner organisirte Wesen Wahrheit enthielte, so würde auch der Mensch dieselbe nicht als wahre Erkenntniß betrachten können. Besteht nun die wahre Erkenntniß der Dinge darin, daß deren bestimmte Daseinsform oder Realität aus ihrer allgemeinen Idee — nicht durch eine äußerliche Reflexion abgeleitet — sondern durch einen innerlichen, absoluten Act der Anschauung entwickelt, construirt, gleichsam geschaffen wird, so muß auch der Mensch im Stande sein, die Dinge so zu erkennen; seine Vernunft muß sich auf den Standpunkt jener absoluten Anschauung erheben können.

Wir haben schon bei frühern Gelegenheiten, namentlich auch bei der Beleuchtung jener Stelle der Kantschen Kritik der Urtheilskraft, den Irrthum zu widerlegen gesucht, der in der Annahme enthalten ist, als ob der Mensch irgend Etwas a priori, d. h. aus seinen allgemeinen Elementen, ganz und vollständig zu erkennen vermöge. In jedem Dinge, sagten wir, ist Zweierlei enthalten; gewisse allgemeine Elemente und ein gewisses, diese Elemente zu einer bestimmten, eigenthümlichen Daseinsform gestaltendes Prinzip. Jene allgemeinen Elemente sind dem Dinge mit allen andern Dingen gemeinsam; dieses gestaltende Prinzip dagegen ist einem jeden besondern Dinge eigenthümlich und bewirkt eben, daß dasselbe ein besonderes Ding ist. Der Mensch kann nun zwar die allgemeinen Elemente aller Dinge erkennen, indem er sie aus der besondern Verbindung herauslöst, in welcher sie in diesem bestimmten Dinge enthalten sind; allein er kann die durch eine solche Analyse gewonnenen Elemente nicht wieder auf dieselbe Weise zusammensetzen, wie sie in dem Dinge zusammengesetzt waren, weil ihm das bildende Prinzip jenes Dinges fehlt, wenn gleich er ein höheres, vollkommneres Bildungsprinzip in sich trägt. Er kann daher die eigenthümliche Daseinsform und Einheit des Dinges nur annäherungsweise, durch eine äußerliche, mechanische Verbindung seiner Elemente, wiederherstellen. So z. B. kann der Mensch eine Pflanze in ihre Theile zerlegen, ihren Saft auspressen, ihre Blätter und Blüthenfasern auseinanderlösen u. s. w.; allein er kann aus diesen Theilen oder Elementen der Pflanze diese selbst in ihrer lebendigen Totalität nicht wiederherstellen, sondern er kann nur äußerlich die Lage ihrer Staubfäden, die Form ihres Fasergewebes, die Quantität oder die chemische Beschaffenheit ihres Saftes u. s. w. beschreiben, und auf diese Weise es der reproductiven Einbildungskraft

möglich machen, sich ein Gesammtbild der Pflanze zusammenzusetzen, welches jedoch immer nur eine äußerliche Darstellung, nicht eine wahre, unmittelbare Anschauung des inneren Lebens, des organischen Bildungsprocesses der Pflanze ist.

Was wir hier über die Methode Schellings im Allgemeinen bemerkt haben, wird noch deutlicher werden, wenn wir dieselbe in ihrer Anwendung auf die einzelnen Gebiete des Wissens und namentlich auf die Kenntniß der Natur betrachten. Wir gehen daher über zu der Kritik der Naturphilosophie Schellings.

Welches ist das Prinzip der Naturphilosophie? Welchen Zweck und Werth hat sie als wissenschaftliche Methode?

Die Philosophie der Natur soll, nach Schelling, eine gänzliche Reform der Naturwissenschaften hervorbringen durch Verdrängung der atomistischen oder empirischen Methode, welche sich lediglich auf die Betrachtung und Berechnung einzelner Thatsachen und einzelner Gesetze stützt. Die Naturphilosophie hat keineswegs den Zweck, Beobachtung und Experiment überflüssig zu machen, vielmehr soll sie nur Methode in diese empirischen Forschungen bringen und deren Resultate an den allgemeinen Vernunftprinzipien prüfen. Die Experimentalphysik z. B. verfährt in der Beobachtung der Natur gänzlich ohne Prinzip und Methode. Sie bildet sich durch Abstraction und Analogie eine Menge einzelner Gesetze, allein sie weiß diese Gesetze nicht unter ein einziges, oberstes Prinzip zu befassen; sie betrachtet die Natur als ein mechanisches Agglomerat von Atomen und Kräften, nicht als ein organisches und belebtes Ganzes. Unsre Physiker sprechen von einer Schwerkraft, von Cohäsion, Licht, Bewegung u. s. w.; aber sie wissen nicht anzugeben, welches

Verhältniß zwischen Schwerkraft und Cohäsion, zwischen Bewegung und Licht bestehe. Die Philosophie soll nun, meint Schelling, dieser Unvollkommenheit der empirischen Naturwissenschaft durch ihre Vernunftideen abhelfen; sie soll nicht blos das allgemeine Gesetz der Natur aufstellen, das Gesetz einer organischen Entwicklung, sondern auch die bestimmten Formen oder Stufen dieser Entwicklung, dergestalt, daß die empirische Beobachtung der einzelnen Naturerscheinungen diese blos unter die allgemeinen Kategorien einzuordnen hätte. Um z. B. von dem Wesen der Pflanze eine deutliche Erkenntniß zu haben, sollen wir uns erinnern, daß die Pflanze die erste Entwicklungsstufe des organischen Lebens in der Natur sei; daß sie im Gebiete des Organischen den Stickstoff repräsentire; daß ihr Lebensprinzip die Vegetation sei u. s. w.

Dieser von Schelling aufgestellte Versuch einer philosophischen Construction der Natur kann unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. Einmal nämlich kann gefragt werden, inwiefern die Resultate richtig seien, die Schelling auf diesem Wege erlangt hat; zweitens aber kommt in Betracht die Wahrheit und Zweckmäßigkeit der Methode selbst.

Bei der erstern Frage handelt es sich um Thatsachen. Ihre Beantwortung gehört daher vor das Forum des Physikers, nicht des Philosophen.

Dagegen berührt die zweite Frage wesentlich das Prinzip der Philosophie selbst, und wir haben daher unsre Kritik nothwendig auf diesen Punkt zu richten.

Um uns eine deutliche Vorstellung von der constructiven Methode in ihrer Anwendung auf die Naturbetrachtung zu machen, müssen wir uns das Prinzip und den ganzen Verlauf derselben vergegenwärtigen.

Das Prinzip dieser Methode besteht darin, daß man zuerst ein absolut einfaches Element als Basis der ganzen Entwicklungsreihe, als welche sich die Natur darstellen soll, annimmt; daß man sodann von dieser ersten Form zu einer zweiten übergeht, gleichsam als der Entwicklung oder Vervollständigung derselben; daß man ferner diese neue Form abermals als Basis einer neuen Entwicklung betrachtet u. s. w. So z. B. geht Schelling aus von der Idee der todten, formlosen Materie; sodann läßt er aus dieser Materie die Bewegung und das Licht sich entwickeln, und endlich faßt er Materie und Bewegung wieder zusammen in einer höhren Entwicklungsform, dem organischen Leben.

Das Verfahren, dessen sich Schelling hier bedient, beruht, wie es uns scheint, auf zwei, gleichermaßen unbegründeten Voraussetzungen. Zuerst muß Schelling nothwendig annehmen, es gebe ein absolut einfaches Element, denn, wäre die Basis der sämmtlichen Naturpotenzen nicht etwas absolut Einfaches, enthielte sie schon eine Entwicklung in sich, so wäre sie selbst eine Potenz. Nun zeigt uns aber die Erfahrung nirgends etwas absolut Einfaches; folglich ist dieser Begriff eine bloße metaphysische Abstraction. Die Materie soll die erste und einfachste Form der Natur sein; aber welche Materie? was ist die Materie als solche? wo giebt es eine einfache Materie? wie soll man sich dieselbe, als etwas gänzlich Form- und Bestimmungsloses, denken? Ferner: woher kommt in diese gestaltlose Materie eine Gestaltung oder Entwicklung? Schelling sagt zwar, das gestaltende Prinzip sei schon, wenn auch noch unentwickelt, in dem einfachen Elemente enthalten; allein, selbst wenn Dem so ist, wie kommt dasselbe zur Entwicklung? Angenommen, wir hätten Nichts vor uns, als die Materie, d. h. eine todte Masse von Atomen, ohne inneres Band, ohne

Gestalt und Zusammenhang; und der Philosoph sagte uns, aus dieser Materie entwickle sich die Bewegung und das Licht; würden wir wohl dadurch einen deutlichen Begriff von dem Wesen der Bewegung und des Lichts erhalten? Gewiß eben so wenig, als wir dadurch, daß wir wüßten, der Mensch sei eine höhere Potenz des Thieres, in den Stand gesetzt würden, uns einen Menschen vorzustellen, wenn wir nämlich noch niemals ein Individuum dieser Gattung gesehen hätten. Es leuchtet also ein, daß die constructive Methode nicht durch bloße Ideen a priori die Dinge erkennt, sondern lediglich mit Hülfe der Erfahrung und der Abstraction. Um den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere kennen zu lernen, bedarf es einer empirischen Wahrnehmung des Menschen und des Thieres, einer Vergleichung Beider und einer Unterscheidung Desjenigen, was dem Menschen mit dem Thiere gemein ist, von Dem, was ihm allein zukommt. Mit einem Wort, wir wissen von dem Dasein und den Eigenschaften der Dinge blos so Viel, als wir durch die Erfahrung auf dem Wege der Beobachtung und der Analyse kennen gelernt haben.

Allerdings kann uns Schelling erwidern, daß die Naturphilosophie die Dinge keineswegs nur a priori erkennen wolle, daß sie die Hülfe der Erfahrung nicht ausschließe, sondern daß sie nur das Verfahren der empirischen Forschung regeln und die Wahrheit ihrer Resultate prüfen solle. Allein wie ist es möglich, daß die Begriffe, welche, wie wir gezeigt haben, erst durch die Abstraction aus der Erfahrung gewonnen worden sind, als Kriterium oder Prinzip für eben diese Erfahrung dienen?

Dies führt uns auf eine zweite Seite der Betrachtung, nämlich auf die Frage nach dem Nutzen einer solchen systematischen Construction der Natur. Schelling wirft der empirischen

Naturforschung vor, daß sie kein festes Prinzip oder Ziel habe; daß sie sich in den Einzelnheiten der sinnlichen Wahrnehmung und Beobachtung verliere; daß sie nicht systematisch verfahre, nicht das Ganze der Naturerscheinungen in einer einzigen Anschauung umfasse. Dieser Vorwurf, daß nämlich die Naturforschung nicht allseitig genug sei, nicht immer tief genug in das Wesen der Dinge eindringe, sondern an deren Oberfläche haften bleibe, ist nicht ganz ungegründet; allein es fragt sich, ob die Naturphilosophie im Stande sei, dem an der empirischen Naturwissenschaft gerügten Mangel der Vollständigkeit und Einheit der Naturbetrachtung abzuhelfen. Nun finden wir, daß dieser Mangel nicht sowohl daher kommt, daß es der empirischen Naturforschung an allgemeinen Prinzipien fehlt, als vielmehr aus dem Uebergewicht, welches diese Prinzipien über die Beobachtung und Analyse ausgeübt haben. So hat lange Zeit die von der Cartesianischen Philosophie aufgestellte Lehre von den verborgenen Kräften die Physiker an einer genauern Erforschung der Naturerscheinungen verhindert; so haben die Ansichten der alten Teleologie der Entwicklung der Naturwissenschaft im Wege gestanden; so hat die Idee der vier Elemente, die Idee von dem Dasein gewisser Kräfte oder Stoffe in der Natur — Ideen, welche sämmtlich von einem oder dem andern naturphilosophischen Systeme unterstützt wurden — den richtigen Gebrauch der empirischen Methode gestört. Dieser nämlich besteht darin, daß man die einzelnen Thatsachen sorgfältig beobachtet; daß man diese Beobachtungen unter sich vergleicht und daraus allgemeine Resultate zieht; daß man auf diese Resultate abermals eine neue Beobachtung gründet, und so ins Unendliche fort. Wenn daher die empirische Naturforschung für ihre Beobachtungen und Experimente gewisse Gesetze oder Prinzipien als feste Anhaltpunkte aufstellt, so geschieht dies immer nur unter der

stillschweigenden Voraussetzung, daß man ein jedes solches Gesetz durch neue Beobachtungen zu vervollständigen, zu erweitern und zu berichtigen bereit sei. So z. B. spricht man in der Chemie von gewissen einfachen Stoffen; dies hindert jedoch den Chemiker nicht, die Auflösung dieser Stoffe in noch einfachere zu versuchen. So stellt die Naturgeschichte eine Eintheilung aller Naturwesen in gewisse Classen auf; allein sie steht nicht an, diese Eintheilung zu verändern, sobald die Erfahrung deren Unvollständigkeit oder Falschheit erwiesen hat. Die Philosophie dagegen muß ihren Prinzipien nothwendig eine absolute Geltung beilegen; sie kann unter keiner Bedingung eine Veränderung derselben durch die Erfahrung zugeben; denn ihr System beruht ja eben darauf, daß diese Prinzipien als Kriterien der Erfahrung gelten sollen. Die Naturwissenschaften haben von Zeit zu Zeit ihr Prinzip verändert, weil neue Erfahrungen dessen Falschheit oder wenigstens Unzureichendheit bewiesen. So z. B. hat sich in der Geologie neben dem System des Neptunismus noch ein zweites System, der Vulcanismus, Geltung verschafft, und in Folge Dessen haben die sämmtlichen geologischen Beobachtungen eine ganz veränderte Richtung genommen. Diese veränderliche Natur der Prinzipien und der Systeme ist jedoch keineswegs ein Fehler oder Mangel der empirischen Methode, sondern nur die nothwendige Folge der unendlichen Entwicklungsfähigkeit unsrer empirischen Erkenntnisse und Ideen. Nehmen wir dagegen an, eines dieser geologischen Prinzipien wäre von der Philosophie aufgenommen und zur Grundidee eines speculativen Systems gemacht worden; würde dann nicht ganz sicherlich der Philosoph, um nicht die Unfehlbarkeit seines Systems zu gefährden, hartnäckig die Wahrheit des entgegengesetzten Prinzips leugnen und alle die Thatsachen, auf welche sich dasselbe stützt, bei Seite setzen müssen? So stört die Philosophie jederzeit durch ihre Einmi-

schung die freie Entwicklung der Erfahrungswissenschaften. Der Philosoph, indem er ein System der Natur a priori aufstellt, thut in der Regel nichts Anderes, als daß er sich der auf empirischem Wege gewonnenen Resultate bemächtigt, diese Resultate in constitutive Ideen, d. h. in reine Vernunftgesetze verwandelt, und auf diese Weise den relativen Erkenntnissen, welche Analyse und Reflexion zu Wege gebracht haben, den Charakter absoluter Vernunftwahrheiten aufdrückt. So haben es die Philosophen zu allen Zeiten gemacht. Die ionische Schule, welche zuerst ein System der Natur aufstellte, bediente sich dazu der, noch ziemlich unvollkommenen Resultate der empirischen Forschungen jener Zeit, um durch eine Art von Construction a priori die verschiedenen Formen der Natur aus einer einzigen obersten Ursache herzuleiten. Jede neue Beobachtung erzeugte damals ein neues philosophisches System und stürzte das eben bestehende. So wollte Thales alle Dinge aus dem Wasser ableiten; Anaximander bewies dagegen, daß das Wasser selbst nur eine abgeleitete Naturform und daß die Ursache aller Dinge vielmehr in der Luft zu suchen sei; Leucipp setzte die Welt aus Atomen zusammen; Heraklit ließ sie aus dem Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung einer feurigen Materie entstehen u. s. w. Gegenwärtig, wo Physik und Chemie und überhaupt alle Naturwissenschaften — Dank den eifrigen und beharrlichen Anstrengungen der Empirie! — die erstaunlichsten Fortschritte gemacht haben, hat der Philosoph den großen Vortheil, die reichhaltigen Resultate zahlreicher und mühevoller Forschungen auf allen Gebieten der Naturkunde auszubeuten und mit ihrer Hülfe ein wohlgeordnetes, an fruchtbaren Gesichtspunkten und glänzenden Ideen reiches System zu Stande zu bringen. Und dennoch bleibt die Naturphilosophie immerfort hinter den Entdeckungen und Fortschritten der Erfahrungswissen-

schaften zurück und, wenn sie einmal sich herausnimmt, ohne die Hülfe der Erfahrung, nach eignem Gutdünken zu verfahren, so wird sie häufig durch diese auf die nachdrücklichste Weise beschämt und widerlegt. Wir können uns nicht versagen, zum Beweis hiervon eine Anekdote anzuführen. Einer der Jünger der Schellingschen Naturphilosophie, Hegel, derselbe Hegel, welcher später das Haupt einer eigenen Schule ward, schrieb in seiner Jugend eine Abhandlung über die Planetenbahnen, worin er auf apodiktische Weise zu zeigen suchte, daß die Zwischenräume zwischen den verschiedenen Planeten eine mathematische Progression bilden und daß es folglich keine andere Planeten, außer den schon entdeckten, geben könne. Unglücklicher Weise entdeckte noch in demselben Jahre Olbers vier neue Planeten in dem Zwischenraum zwischen Mars und Jupiter. Allein so stark ist die Selbstverblendung der Philosophen, daß sie selbst durch dieses schlagende Beispiel nicht über die Richtigkeit der speculativen Naturerkenntniß enttäuscht wurden, sondern sich damit begnügten, die unglückliche Schrift auf die Seite zu schaffen.

Aber, wird man uns fragen, ist es denn absolut unmöglich, die aphoristischen Resultate der Beobachtung in ein organisches System zusammenzufassen und sich einen Begriff von der Natur in ihrer Totalität und nach der organischen Entwicklung ihrer Theile zu bilden. Darauf erwidern wir, daß es allerdings möglich, daß es auch in vieler Hinsicht nützlich sei, sich einen solchen Begriff oder ein solches System zu bilden, daß man jedoch niemals von einem solchen System dieselbe Evidenz und Folgerichtigkeit erwarten dürfe, wie von den mathematischen Ideen, z. B. von einer arithmetischen oder geometrischen Progression. Die Naturgeschichte ordnet die verschiedenen Naturwesen nach Klassen, indem sie jeder Klasse gewisse unterscheidende Merkmale zu ertheilt; die Physik

theilt ebenfalls die Körper ein mit Hinsicht auf ihre specifische Schwere oder auf ihre Fähigkeit, elektrisch zu werden u. s. w.; die Chemie läßt uns eine Art von regelmäßiger Stufenfolge in den Beziehungen wahrnehmen, welche gewisse einfache Stoffe zu andern, zusammengesetzten Stoffen haben. Allein alles dies ist noch weit entfernt von einer Construction der Natur, wie sie Schelling im Sinne hat. Schelling will jedes Wesen durch eine bestimmte Kategorie oder Formel darstellen, indem er z. B. sagt, ein gewisses Wesen sei die dritte Potenz des Absoluten, oder, es sei der ideale Pol der Natur u. s. w. Die empirische Naturwissenschaft dagegen stellt für jedes Wesen so viele verschiedene Begriffe oder Erklärungen auf, als dasselbe verschiedene Verhältnisse mit andern Wesen bildet. Nun kann aber jedes Wesen eine unendliche Menge von Verhältnissen mit allen übrigen Wesen eingehen und folglich kann auch unsre Erkenntniß von der Natur niemals ein absolut vollständiges und in sich abgeschlossenes System bilden.

Es bleibt uns noch übrig, zu untersuchen, auf welches Gesetz oder Bedürfniß unsres Bewußtseins sich diese Idee einer Construction der Natur begründe, d. h. mit andern Worten, welches der Endzweck derselben sei. Ohne Zweifel hat eine solche Construction einen rein theoretischen oder ästhetischen Zweck, nicht aber einen praktischen. Vom praktischen Gesichtspunkte aus, betrachten wir die Entwicklung der Natur nur mit steter Hinsicht auf unsre eigene Entwicklung. Die Analyse einer Pflanze dient uns dazu, aus dieser Pflanze gewisse Stoffe zu gewinnen; wir vergleichen das Gewicht des Eisens mit dem Gewicht des Holzes, um zu wissen, ob es vortheilhaft sei, unsre Fahrzeuge aus jenem oder aus diesem Stoffe zu bauen, u. s. w. Die Mehrzahl unsrer Naturwissenschaften hat sich unter dem heilsamen Einflusse solcher praktischer Bedürfnisse und Interessen ausgebildet; die wissenschaft-

lichen Ideen haben sich mit den praktischen Erfindungen, mit den Fortschritten der Künste und der Gewerbe verschwistert; man ist von allen Seiten in das Wesen der Natur eingedrungen, ohne doch jemals den Zweck aller dieser Forschungen aus dem Auge zu verlieren, nämlich, die Vervollkommnung des Menschen, die Civilisation. Die Naturphilosophie hat keinen solchen praktischen Zweck; sie ist Nichts, als ein geistreiches Spiel, berechnet auf die poetische Einbildungskraft und ein gewisses mystisch religiöses Gefühl.

Wir kommen zu der Beleuchtung des zweiten Theils des Schellingschen Systems, der Philosophie vom Idealen oder vom Menschen. Welches ist ihr Prinzip? welches sind ihre Resultate?

Wir müssen hier zwei Punkte hauptsächlich ins Auge fassen. Einmal nämlich ist zu fragen, ob der angebliche Parallelismus zwischen den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen und denen der Natur wirklich bestehe; sodann aber, nach welchem Prinzip diese Stufenfolge selbst geordnet sei.

Schelling sagt, das Absolute offenbare sich gleichzeitig in einer Reihe realer und in einer Reihe idealer Formen; zwischen beiden Reihen bestehe daher ein vollkommener Parallelismus. So z. B. soll der Form des Organischen in der Natur die Form des Schönen oder der Kunst im Reiche des Geistes entsprechen; so soll die Natur, als ein Ganzes, auf dieselbe Weise alle einzelne Naturwesen in sich enthalten, wie die Geschichte alle einzelne Entwicklungsstufen des Menschen in sich befaßt, u. dgl. M.

Wie uns scheint, ist diese Idee mehr geistreich, als wahr. Sie ist weder wahr vom Gesichtspunkte des Systems selbst aus, noch von dem höhern kritischen.

Nach den eigenen Angaben Schellings ist der Mensch die vollkommenste Offenbarung des Absoluten. Daraus folgt schon,

daß die Formen, unter denen der Mensch sich entwickelt, unendlich höher stehen müssen, als die bloßen Naturformen. Schelling konnte also höchstens von einer Analogie zwischen der Natur und dem Menschen sprechen, nicht aber von einem Parallelismus Beider. Allein selbst eine strenge Analogie zwischen der Entwicklung der Natur und der des Menschen findet nicht statt; denn die erstere ist beschränkt, die letztere dagegen unbeschränkt. Wir werden später sehen, wie Schelling selbst die anfängliche Gleich= oder Nebeneinanderstellung des Menschen und der Natur aufhob und an deren Stelle ein ganz anderes Verhältniß Beider setzte. Die zweite Frage betrifft die Reihefolge der idealen Potenzen selbst. Die Reihefolge scheint auf keinem festen Prinzip zu beruhen; denn die Erklärungen, welche Schelling über das Verhältniß der verschiedenen Potenzen zu einander giebt, widersprechen fortwährend eine der andern. So erklärt er das eine Mal die Wahrheit für den niedrigsten Grad der Entwicklung des Idealen; allein zu gleicher Zeit sagt er, die Philosophie schließe alle Stufen des Absoluten in sich und sei gewissermaßen die Selbsterkenntniß des Absoluten. Was kann aber der Zweck und Gegenstand der Philosophie Anderes sein, als die Wahrheit? Ferner ist der Staat, nach Schelling, der Abschluß und das vollendete System aller Formen des Idealen und enthält in sich, als untergeordnete Stufen oder Momente, die Wissenschaft, die Kunst und die Religion. Und doch betrachtet Schelling die Religion als die nothwendige Ergänzung des Staates. Ferner sagt er, in der Kunst komme das Absolute unmittelbar zur Erscheinung, und doch erklärt er wieder an einer andern Stelle, das Absolute offenbare sich nie vollständig, sondern nur in einem unendlichen Processe, der Geschichte, u. dgl. M. Ueberhaupt spricht Schelling von den verschiedenen Formen des Bewußtseins auf eine zu allgemeine und unbestimmte Weise, indem

er sich immerfort der stehenden Ausdrücke: Identität, Polarität des Idealen und des Realen u. s. w. bedient, statt die besondre Natur einer jeden dieser Formen, ihren Unterschied von andern und ihre Stellung im Ganzen des allgemeinen Geistes- und Kulturlebens scharf und klar zu entwickeln. Um dies zu erweisen, wollen wir jetzt die einzelnen Partien der Idealphilosophie Schellings etwas näher beleuchten.

Wir betrachten zunächst dessen Ansichten über Recht, Staat und Geschichte. Diese ruhen sämmtlich auf einer und derselben Grundidee, nämlich, dem Gegensatze von Freiheit und Nothwendigkeit. Schelling faßt hier den Begriff der Freiheit noch fast ganz so auf, wie Fichte und Kant, als die richtungs- und gesetzlose Thätigkeit des Menschen, mit einem Worte, als Willkühr. Dieser Willkühr setzt Schelling gegenüber die Nothwendigkeit der Gesetze und der Rechtsverfassung, bedingt durch die strenge Gesetzmäßigkeit des allgemeinen Weltlaufs, durch die Vorsehung.

Schelling sieht es als die Aufgabe einer vernünftigen Rechtsverfassung an, daß sie die Freiheit des Einzelnen mit den Gesetzen und den Interessen des Gemeinwesens vereinige, daß also das Gesetz Nichts anordne, was nicht mit der Freiheit der Einzelnen übereinstimme, daß folglich auch diese Freiheit in den Einrichtungen und Zwecken des Gemeinwesens ihre vollkommne Befriedigung finde und sich denselben rückhaltlos anschließe.

Hier stoßen wir jedoch sogleich auf ein gewichtiges Bedenken. Schelling betrachtet die natürliche Freiheit des Menschen schlechthin als Willkühr, d. h. als ein völlig gesetz- und regelloses Herumschweifen von einem Zweck zum andern, von einem Interesse zum andern, als einen gänzlichen Mangel innerer Gesetzlichkeit und Uebereinstimmung mit der Freiheit Anderer. Dieser absolut gesetzlosen Freiheit stellt er sodann

eine strenge Nothwendigkeit, also ihr absolutes Gegentheil, gegenüber und verlangt nun oder nimmt an, daß jene Freiheit und diese Nothwendigkeit, obgleich einander absolut entgegengesetzt, doch zusammenstimmen, Eins sein sollen.

Schelling selbst fühlte diese Schwierigkeit wohl und nahm deshalb als Vermittelndes der Freiheit und der Nothwendigkeit ein über beiden Stehendes, die Vorsehung, an.

Hiermit ist jedoch der Widerspruch keineswegs beseitigt; im Gegentheil, er wird nur noch empfindlicher, weil er nunmehr ins Bewußtsein des Einzelnen selbst hereintritt. Der Glaube an eine waltende Vorsehung soll nämlich, nach Schellings Angabe, dem einzelnen Menschen die beruhigende Gewißheit geben, daß die Nothwendigkeit, der er sich im Zusammenleben mit Andern und in dem allgemeinen geschichtlichen Verlaufe unterworfen fühlt, nichts seiner Freiheit Entgegengesetztes, sondern ein im Wesen und Endzweck mit ihr Uebereinstimmendes sei. Allein dabei bleibt immer die Frage ungelöst: Wie kann der Mensch ein Gesetz, welches seine Freiheit beschränkt, ja aufhebt, gleichwohl als ein mit seiner Freiheit übereinstimmendes anerkennen? Der Kriticismus antwortete auf diese Frage: Er kann es darum, weil die wahre Freiheit des Menschen nicht in der Willkühr, sondern in der Aufhebung der Willkühr, in der Anerkennung und Beobachtung eines allgemeinen Vernunftgesetzes besteht. Schelling sagt im Wesentlichen Dasselbe; er behauptet nämlich, die Nothwendigkeit, welche der Willkühr des Einzelnen im Staat und in der Geschichte entgegentrete, sei nur der Ausdruck und das Gesetz der wahren Freiheit im Menschen, und, indem daher der Mensch die Macht der allgemeinen Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit vertrauensvoll anerkenne (d. h. mit andern Worten, indem er dieselbe für ein Werk der Vorsehung ansehe), gehorche er nur dem innersten Gesetze seiner Vernunft.

Allein offenbar bewegen sich diese Erklärungen in einem Zirkel. Denn Das eben ists, was wir erklärt wissen wollen, wie es möglich sei, daß die wahre Freiheit des Menschen in der Anerkennung oder Aufstellung eines Gesetzes bestehe, welches die Willkühr gänzlich aufhebt, da doch vorher gerade die Willkühr, das absolute Freisein von jedem bindenden Gesetz, als das Wesen der Freiheit, im Gegensatz zur Nothwendigkeit, bezeichnet ward.

Der Widerspruch stellt sich also ganz einfach so dar: Entweder besteht das Wesen der menschlichen Freiheit in der Willkühr, die, gesetz- und regellos, nach blinden Trieben, Leidenschaften und Neigungen handelt, — dann ist die Aufhebung dieser Willkühr eine Aufhebung der Freiheit und der Wesenheit des Menschen selbst, ein fremder, äußerer Zwang, der auf ihn geübt wird. Oder, die Freiheit des Menschen ist, ihrem Wesen nach, auf eine feste Regel und Einheit des Handelns, auf Uebereinstimmung mit Andern und auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit aller ihrer Aeußerungen gerichtet, —, dann bedürfte es aber weder einer äußern Veranstaltung, dergleichen die Rechtsverfassung ist, um die Gesetzlichkeit der Freiheit der Einzelnen zu verbürgen, noch viel weniger aber einer Vorsehung, um die Freiheit mit dem Gesetze in Einklang zu setzen oder darin zu erhalten. Es bleibt aber auch bei dieser letztern Voraussetzung immer noch Das unerklärt, wodurch sich denn nun die Einzelnen als Einzelne unterscheiden, wenn ihre Thätigkeit, von allem und jedem Sonderinteresse frei, nur auf einen und denselben Zweck gerichtet wäre.

Schelling will nun zwar eine solche Erklärung geben, indem er sagt: Das eben sei das Wesen der Vorsehung, daß sie es dem Menschen möglich mache, seine Willkühr und sein Sonderinteresse mit der Nothwendigkeit des Gesetzes und dem Interesse des Allgemeinen so zu vereinigen und auszugleichen,

daß Beides zusammen bestehe, ohne daß Eins das Andere aufhebe; allein diese angebliche Erklärung ist eine bloße Versicherung, ein Spiel mit unverstandnen und unverständlichen Begriffen; denn, sollte wirklich dadurch Etwas erklärt sein, so müßte die Möglichkeit dieser, von Schelling schlechthin behaupteten und verlangten Vereinigung von Freiheit und Gesetzlichkeit, von Einzelinteresse und Gemeininteresse, aus dem Wesen der menschlichen Freiheit selbst nachgewiesen werden.

Irren wir nicht, so liegt der Grund des Widerspruchs, an dessen Lösung sowohl der Kriticismus als auch die Schellingsche Philosophie gescheitert sind, in der falschen Auffassung des Begriffs: Freiheit, von welcher diese sämmtlichen Systeme ausgehen. So lange wir die Freiheit als bloße Willkühr fassen, steht dieselbe jeder Vereinigung, jedem geselligen Zusammenleben, jedem Verkehr der Menschen direct entgegen, und es bedarf allemal einer Beschränkung oder gar Aufhebung dieser Willkühr durch eine zweite, ihr geradezu entgegengesetzte Macht, mag man diese nun in einer äußern Gewalt oder in einer besondern, der Willkühr entgegengesetzten, idealen Richtung der menschlichen Vernunft suchen.

Es tritt also hier ein ähnlicher Fall ein, wie der war, den wir schon bei der Kritik der Kantschen Sittenlehre erörtert haben, daß nämlich die Richtung des Menschen auf das Sinnliche oder Materielle bekämpft, paralysirt werden soll durch eine ideale Erhebung über dieses Sinnliche, durch die Macht der Vernunft oder der höhern Freiheit im Menschen. Schon dort machten wir gegen diese Theorie den Einwand, daß bei einem solchen directen und absoluten Gegensatze der idealen Freiheit und der sinnlichen Thätigkeit nur die völlige Aufhebung dieser Letztern jener Erstern genugthun würde und daß daher, streng genommen, jede Willensrichtung des Men-

schen auf das Materielle, die Außenwelt hin, ja sogar seine ganze sinnliche Existenz geradezu aufhören müßte.

In der Rechtslehre Kants (und ebenso Fichtes) kehrte dieselbe Schwierigkeit wieder. Hier wurde verlangt, der Einzelne solle seine Freiheit so weit beschränken, daß sie mit der Freiheit aller andern Einzelnen zusammen bestehen könne. Allein auch hier fehlte es durchaus an einem vernünftigen und natürlichen Maßstabe, um zu bestimmen, wie weit diese Selbstbeschränkung des Menschen zu Gunsten der Freiheit Andrer gehen müsse. Denn, da, nach den Voraussetzungen des Kriticismus, die natürliche Freiheit des Menschen eigentlich eine unbedingte ist, so liegt in ihr selbst kein Maß oder Gesetz ihrer beschränkten Ausdehnung; d. h., die Freiheit des Einen hat gerade so viel Recht, als die des Andern, und so würde uns dieses System, consequent durchgeführt, auf eine gleiche Vertheilung aller Güter und Rechte im Staate führen, eine Consequenz, welcher allerdings Kant durch die Rücksichtnahme auf die gegebenen Rechtsverhältnisse und auf die empirischen Bedingungen, unter denen thatsächlich der Freiheitsgebrauch der Menschen stattfindet, entging, von welcher jedoch Fichte wirklich nicht allzufern war.

Schelling, von denselben mangelhaften Voraussetzungen — der Idee einer gesetzlosen Freiheit im Menschen und eines, dieser Freiheit entgegenstehenden Gesetzes der starren Nothwendigkeit — ausgehend, gerieth in dieselben Widersprüche, wie seine beiden Vorgänger. Er spricht von der Nothwendigkeit einer Beschränkung der individuellen Freiheit und des Sonderinteresses zu Gunsten des Allgemeinen, des Staates, der Gesellschaft, aber er vermag das rechte Maß dieser Beschränkung nicht anzugeben. Er nennt den Staat die Rechtsverfassung einen objectiven Organismus der Freiheit, aber wie kann eine Freiheit organisirt werden, die eben

in Nichts besteht, als in der Willkühr, d. h. in der Unbeschränktheit?

Wäre die menschliche Freiheit wirklich, ihrem Wesen nach, Nichts, als Willkühr, d. h. ein Handeln nach Leidenschaften, selbstsüchtigen Neigungen und sinnlichen Begierden, ohne ein inneres, festes Gesetz des Willens, so wäre auch eine Organisation der Freiheit, eine Harmonie zwischen ihr und der Nothwendigkeit durchaus eine Sache der Unmöglichkeit. Denn, auch zugegeben, daß der Einzelne — aus eignem Antriebe seiner Vernunft oder unter dem Einflusse jener allwaltenden Vorsehung und ihrer Gesetze — sich seiner Willkühr, seiner Selbstsucht im Interesse des Allgemeinen entschlagen wollte, wer sollte das Maß dieses Opfers bestimmen? Könnte nicht z. B. ein despotischer Eroberer von seinen Unterthanen mit eben dem Rechte die Aufopferung ihres Vermögens und Lebens für seine Eroberungspläne fordern — sobald er nur diese als engverschmolzen mit dem allgemeinen Interesse darzustellen wüßte — mit welchem eine gerechte Regierung ihr Volk zur Vertheidigung des, ungerechterweise angegriffenen Vaterlandes aufbietet? Allerdings scheint Schelling einen solchen Misbrauch der obersten Gewalt im Staate ausdrücklich ausschließen zu wollen, indem er verlangt, die Freiheit der Einzelnen müsse verbürgt sein, dürfe nicht blos auf dem guten Willen der Regierenden beruhen; indem er ferner die sehr richtige Ansicht ausspricht, daß zur Erhaltung einer vernünftigen und freisinnigen Verfassung und namentlich des rechten Gleichgewichts zwischen den drei Gewalten in jedem einzelnen Staate die Sicherung eines geordneten und friedlichen Rechtszustandes zwischen den verschiedenen Staaten durchaus nothwendig sei, weil in einem Staate, dessen äußere Politik — freiwillig oder gezwungen — eine kriegerische sei, die Centralgewalt ein zu unbedingtes Uebergewicht über die

gesetzgebende Gewalt, über den Willen des Volks und seiner Vertreter ausübe. Allein, während Schelling an diesen Stellen vorzugsweise unsre Zeit, ihre politischen Zustände und Bedürfnisse im Auge zu haben scheint (hierin zum großen Theil wohl dem Vorgange Fichtes folgend), spricht sich in seinen spätern Betrachtungen über denselben Gegenstand, in der Schrift über das akademische Studium, eine entschiedene Vorliebe für die Verfassungen des Alterthums aus, in denen er das Ideal jener Harmonie zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen erblickt, die ihm Zweck des Staats ist.

Wir wollen daher auf dieses geschichtliche Beispiel, an welches Schelling seine politischen Ansichten anknüpft, etwas näher eingehen, um so mehr, als allerdings diese Vorliebe, die Schelling für die Staaten des Alterthums, und die Abneigung, die er gegen die politischen Gestaltungen unsrer Zeit an der erwähnten Stelle ausspricht, uns nothwendig dessen politische Grundsätze im höchsten Grade bedenklich erscheinen lassen muß. Denn mit Recht werden wir immer mistrauisch gegen eine solche Ansicht vom Staat und von der Geschichte sein, welche das Ideal einer guten Verfassung nur in der Vergangenheit erreicht sieht, die Gegenwart aber als den Verfall des politischen Lebens betrachtet.

Es ist wahr, die griechischen Republiken in der Zeit ihrer Blüthe, und ebenso der römische Staat, bieten glänzende Beispiele von der Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine, von dem Aufgehen aller Sonderinteressen in dem gemeinsamen Interesse des Ganzen dar, und diese Beispiele sind denn auch von Philosophen und Gelehrten vielfach angepriesen und unsrer Zeit als beschämende Muster vorgehalten worden.

Allein diese Bewunderung des Alterthums wird sogleich bedeutend vermindert durch zwei Betrachtungen, die sich daran

knüpfen; einmal, durch die Erwägung der höchst mangelhaften internationalen Verhältnisse der alten Völker; zweitens, durch den Gedanken an ihr Sclavenwesen. Wenn sich nun nachweisen ließe, daß diese Schattenseiten des antiken Lebens nothwendig mit jenem scheinbaren Vorzuge desselben verknüpft, ja daß sie die Ursache und unerläßliche Bedingung desselben waren, so müßte doch wohl, sollten wir meinen, jene Bewunderung des Alterthums und jene vornehme Verachtung der Neuzeit, welche viele unsrer Philosophen, und so auch Schelling, predigen, etwas herabgestimmt werden.

Und ein solcher Beweis scheint uns allerdings nicht nur möglich, sondern sogar sehr leicht zu führen. Denn die Hingebung der Einzelnen an das Allgemeine in den alten Republiken hing aufs Engste zusammen mit der Richtung, welche das Staatsleben jener Staaten nach außen hin genommen hatte, der Richtung auf kriegerische Macht, auf Waffenruhm, auf Eroberung. Jeder Staat schloß sich damals möglichst in sich ab; jeder suchte die andern durch kriegerische Thaten zu überstrahlen oder durch Waffengewalt sich botmäßig zu machen. Selbst den Kolonien, welche von den griechischen Staaten und von Rom ausgingen, war mit ihren Mutterländern kein Verkehr auf gleiche Bedingungen und unter gleichen Rechten eingeräumt, sondern sie wurden als unterworfene, tributpflichtige behandelt. Die Politik der Staaten war also eine durchaus selbstsüchtige und gehorchte keinem höhern Gesetze der Vereinigung, des freien internationalen Verkehrs. Wenn daher die Einzelnen im Staate ihre Sonderinteressen dem Staatsinteresse aufopferten, so geschah dies deswegen, weil sie die Befriedigung ihrer Selbstliebe — und zwar im größten Maßstabe — in dem Gedeihen des Gemeinwesens, dem sie angehörten, wiederfanden. Selbst der römische Plebejer, obgleich an dem unmittelbaren Mitgenuß der Herrschaft und der

Beute der unterjochten Völkerschaften verkürzt, opferte sich dennoch willig für die Größe Roms, denn er gehörte doch immer der Nation an, die den Erdkreis beherrschte und Könige hinter dem Triumphwagen ihrer Imperatoren einherschreiten sah. Allein ebendeshalb war, mit dieser Aufgebung der Sonderzwecke der Einzelnen, für die höhern Zwecke der Menschheit oder, wie Schelling es ausdrückt, für den Plan der Vorsehung, das Einzelne dem Allgemeinen organisch einzuordnen, Wenig gewonnen; im Gegentheil, indem die Selbstsucht aus den Kreisen des Einzellebens in die des Staatslebens hinaustrat und dadurch als berechtigt, ja sogar in einer idealen Verklärung erschien, mußte ein Aufgeben derselben und ein Uebergang zu einer vernunftgemäßeren Gestaltung der allgemeinen internationalen Verhältnisse nur um so schwieriger, ja unvereinbar mit dem Fortbestehen der, auf jenen Geist der Isolirung gegründeten Staaten des Alterthums sein.

Wenn ferner Schelling die ideale Schönheit, die Harmonie und den Rhythmus des öffentlichen Lebens an den alten Staaten bewundert, an den modernen dagegen vermißt, so hat er selbst den engen Zusammenhang dieser Erscheinung mit dem im Alterthum herrschenden System der Sclaverei anerkannt. Durch die Scheidung in Freie und Sclaven und durch die Uebertragung aller Geschäfte des gemeinen Lebens an die Letztern, ward es den Freien allerdings möglich, sich ausschließlich den Interessen des Staats, der Theilnahme an der kriegerischen Größe und dem Glanze desselben, der Uebung der diese Größe oder diesen Glanz fördernden Künste, den Geschäften der Gesetzgebung, der Rechtspflege, der öffentlichen Götterverehrung u. s. w. hinzugeben. Allein eben dies hinderte auch das Aufkommen jeder andern Richtung menschlicher Thätigkeit, außer jenen, welche unmittelbar zur Verherrlichung oder Vergrösserung des Staats, als eines abge-

schlossenen Ganzen, dienten, namentlich die freiere Entwicklung und die berechtigte Stellung der Industrie. Diese Verachtung und Vernachlässigung der Industrie aber wirkte ebenfalls nachtheilig zurück auf die internationalen Verhältnisse der Völker und ließ einen geregelten Verkehr, die einzig sichre Grundlage einer friedlichen Vereinigung derselben, also auch diese selbst nicht aufkommen. Ebendeshalb konnte im Alterthume keine so gleichmäßige Verbreitung der Bildung, der Kenntnisse, Ideen und Erfahrungen unter den Menschen stattfinden, wie sie in der neueren Zeit wirklich stattfindet; die Kultur drängte sich in einige wenige Mittelpunkte zusammen, die allerdings ebendarum und weil die übrigen, in Unkultur beharrenden Theile gegen sie um so greller abstachen, im höchsten Glanze vollendeten Lebensgenusses und idealer Verklärung strahlen, um welche herum aber Alles dunkel und öde ist.

Nur eine einseitige, lediglich das Nächste ins Auge fassende Betrachtung der socialen Zustände kann daher das Kulturleben des Alterthums für reicher und vollendeter ansehen, als das der Neuzeit, und, weit entfernt, durch das von Schelling aufgestellte Muster von der Wahrheit seiner Ideen vom Staate überzeugt zu sein, müssen wir vielmehr ebendarin den Hauptmangel dieser Ideen erkennen, daß sie uns auf einen Zustand des socialen Lebens, als den Normalzustand, verweisen, der, unter dem höhern Gesichtspunkte der allgemeinen Kulturfortschritte des Menschengeschlechts betrachtet, nur ein sehr beschränkter heißen kann.

Doch wir müssen, um die Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit dieser Ansichten deutlich zu erkennen, unsern Philosophen auch zu den vergleichenden Betrachtungen über die neuere Zeit folgen. Schelling erblickt in dem modernen Staatsbürgerthum nur ein trübes Gemisch von Freiheit und Sclaverei, in den Staaten selbst nur eine mechanische Unterordnung

der Einzelnen unter eine oberste Einheit; ein Zerfallen des öffentlichen Lebens in eine Vielheit abgesonderter, durch kein inneres Band mit einander verbundener Privatinteressen.

Allerdings ist das Verhältniß der Einzelnen zum Staate, ist der Begriff der Freiheit und des Staatsbürgerthums in unsrer Zeit ein ganz andrer, als er im Alterthum und namentlich in den sogenannten klassischen Staaten desselben war; ob aber darum ein schlechterer, wagen wir zu bezweifeln. Was im Alterthum Freiheit hieß, war Nichts, als gleiche Theilnahme Aller an der Herrschaft, welche der Staat für sich und seine Vollbürger über alle andere Völker entweder wirklich besaß oder wenigstens in Anspruch nahm. Diese Freiheit konnte der Einzelne nur im engsten Verbande mit allen andern Gliedern desselben Staats erreichen, aber er konnte auch nur diese erreichen, ja er durfte sogar nur diese anstreben. Jede Thätigkeitsäußerung, welche dieser ausschließlichen und selbstsüchtigen Richtung des Nationallebens widerstrebte, war unbedingt verbannt und verdammt, also nicht blos der wirkliche Egoismus, der einseitig individuelle Zwecke verfolgt, sondern ebenso gut auch jedes Bestreben für die höhern Interessen der Menschheit, für den allgemeinen Kulturfortschritt und für diejenigen Beschäftigungsweisen, welche diesen Fortschritt fördern konnten. Im Staat, wie in der Religion, in den öffentlichen Einrichtungen und den Gesetzen, wie im Geiste des Volkes selbst war diese streng abgeschlossene, selbstsüchtige nationale Richtung so fest begründet und so tiefgewurzelt, daß jedes Anstreben dagegen entweder im Keime erstickt oder schleunigst unterdrückt und an dem Urheber selbst aufs Härteste gerächt ward. Mußte nicht Sokrates den Tod dafür leiden, daß er gewagt hatte, die Schranken der nationalen Religion und Denkweise zu durchbrechen und sich auf den freieren Standpunkt des Allgemeinmenschlichen zu erheben? Ja so

überwältigend und despotisch war der Einfluß jenes einseitigen Nationalinteresses, daß selbst die natürliche Freiheit und die heiligsten Rechte des Individuums nicht geachtet wurden, wo es die Macht und Größe des Staats galt. Nicht nur die Erwerbsfreiheit ward beschränkt (wir erinnern an die Lykurgischen Gesetze), um jedes andere Interesse neben dem der kriegerischen Tapferkeit zu zerstören, sondern auch die natürlichen Verhältnisse zwischen Ehegatten, so wie zwischen Aeltern und Kindern, die heiligsten Rechte des Familienlebens wurden dem Staatszwecke geopfert. Wir brauchen uns hierbei nicht auf die Gesetze der Spartaner zu berufen, welche die Kinder fast gänzlich ihrer natürlichen Sphäre, dem Familienleben, entrissen, um sie nur für die Zwecke des Staats zu erziehen, welche sogar den Frauen, bei einer längern Abwesenheit ihrer Männer im Kriege, gestatteten, unterdessen mit andern Männern zu leben, damit der, dem Staate bei seinem steten Kriegführen so nöthige Nachwuchs junger Kräfte nicht verkürzt würde; wir erinnern nur an die von Plato in seiner Republik vorgeschlagenen Einrichtungen zur Kräftigung des öffentlichen Lebens, Einrichtungen, welche zum großen Theil (wie z. B. die Gemeinschaft der Weiber und Kinder) die natürlichsten Interessen und Gefühle des Menschen der künstlichen Idee eines streng in sich abgeschlossenen und centralisirten Staates aufopfern.

Dieser antiken Ansicht vom Staate ist nun allerdings die moderne wesentlich entgegengesetzt. Wie jene von der Idee eines bestimmten Staatszweckes ausging, dem die Kraft der Einzelnen dienstbar war und in dessen Verwirklichung diese ihre höchste Befriedigung fanden, so hat die Neuzeit an die Spitze aller politischen Ideen die Forderung der natürlichen Freiheit des Einzelnen gestellt und hat zugleich den thatsächlichen Beweis geführt, daß die individuelle Freiheit eines

Jeden mit der Freiheit aller Uebrigen und mit der Einheit des Ganzen recht wohl bestehen könne. Der hauptsächlichste Grund dieser veränderten Richtung unsres Staatslebens liegt darin, daß die Interessen und Beschäftigungsweisen der Einzelnen andre geworden sind, als sie früher waren, und daß die gegenwärtig herrschenden ein gleichzeitiges Streben Vieler nach demselben Zwecke, eine Concurrenz, nicht allein möglich machen, sondern sogar erheischen, während diejenigen, unter deren Einfluß die Menschheit früher stand, einer solchen Gemeinschaftlichkeit hemmend entgegentraten.

Vergleichen wir nämlich die Richtung, welche dem Geist der alten Völker eigen war, mit derjenigen, welche unsre Zeit bezeichnet, so finden wir dort die Richtung auf kriegerische Tapferkeit, Macht und Auszeichnung herrschend, sammt allen den Neigungen, Leidenschaften und Interessen, welche davon unzertrennlich sind; dagegen tritt uns in unsrer Zeit das Uebergewicht der industriellen Interessen, des friedlichen Erwerbs, der Beschäftigung mit der Aneignung und Umgestaltung der materiellen Außenwelt unverkennbar entgegen. Auch unsrem Philosophen ist diese Thatsache keineswegs entgangen; allein, befangen in der Bewunderung des Alterthums und seines Glanzes, hat er für das unscheinbare, aber im Grunde weit gehaltvollere, weit nachhaltigere und weit naturgemäßere Getriebe unsrer industriellen Entwicklung keinen offnen Sinn, sondern nur tiefe Verachtung. Er betrachtet die „Richtung auf das Nützliche" als die „Auflösung alles Dessen, was auf Ideen gegründet ist;" er glaubt, dieser Trieb, wenn er sich in einer Nation verbreite, müsse alles Große und jede Energie in derselben ersticken; es ist ihm ein schrecklicher Gedanke, daß, nach diesem Maßstabe betrachtet, „die Einführung der spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk geachtet werden könne, als die Umge-

staltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers;" er verlacht die weltbürgerliche Ansicht Kants von der Geschichte und nennt sie eine blos „bürgerliche," weil Kant als das Ziel der Geschichte den Fortgang der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetriebe unter sich ansieht.

Und doch liegt nur in diesen, von Schelling so verächtlich behandelten, industriellen Interessen, in ihrer allseitigen und stetigen Entwicklung die Möglichkeit und Bürgschaft einer geordneten, die Freiheit der Einzelnen, die Macht und Einheit des Gemeinwesens, endlich auch ein rechtliches und friedliches Verhältniß der vielen Staaten unter einander sichernden Verfassung. Wir halten es für nöthig, dies etwas ausführlicher zu erweisen und zu erklären.

Wir gehen aus von dem Begriffe, den Schelling selbst von der Rechtsverfassung aufstellt. Dieselbe soll, so verlangt er, die Freiheit des Einzelnen mit dem Interesse des Allgemeinen und mit der Freiheit aller andern Einzelnen vereinigen. Wie diese Vereinigung zu Stande komme; wie Viel der Einzelne von seiner Freiheit aufgeben müsse, um den gerechten Anforderungen des Allgemeinen an ihn zu genügen; wo dagegen diese Anforderungen aufhören gerecht zu sein, und wann der Einzelne befugt sei, ihnen das Recht seiner individuellen Freiheit entgegenzusetzen; über dies Alles vermag Schelling nicht genügende Rechenschaft zu geben. Das Beispiel der alten Staaten, auf welches er sich beruft, erweist sich als unzureichend, einmal, weil die politische Verfassung und der Geist jener Staaten höchstens eine Versöhnung zwischen den Interessen des einzelnen Bürgers und den allgemeinen Interessen des Staats, dem er angehörte, nicht aber eine gleiche Harmonie zwischen den verschiedenen Staaten, eine gleichmäßige Entwicklung der ganzen Menschheit zuwegezubringen im

Stande war; zweitens aber, weil sogar jene scheinbare Harmonie zwischen der Freiheit der Einzelnen und dem Staatszwecke nur auf Kosten der freien, fortschreitenden Entwicklung der Ersteren und mit Verletzung der heiligsten Menschenrechte stattfand. Mit einem Worte, der politische und sociale Zustand in den alten Republiken war ein künstlicher, der ebendarum nur eine Zeit lang dauern, während dieser Zeit auch allerdings einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichen konnte, der aber früher oder später in einer gänzlichen Auflösung enden mußte, wie jeder blos künstliche, nicht auf die wahre Natur des Menschen gegründete Zustand.

Die Neuzeit hat, geleitet von dem Instincte der industriellen Interessen, gerade den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, um eine vernünftige und dauernde Verfassung zu Stande zu bringen, um die Freiheit des Einzelnen mit den nothwendigen Rücksichten auf das Allgemeine wirklich und auf eine befriedigende Weise in Einklang zu setzen. Sie hat die Idee der individuellen Freiheit, d. h. der unbeschränkten Thätigkeitsentwicklung, zum leitenden Prinzip in der Politik erhoben und die Ansprüche des Allgemeinen an den Einzelnen auf einen bestimmten, nicht zu überschreitenden Kreis von Fällen beschränket. Ein Krieg zur Vertheidigung der angegriffenen Nationalität wird auch jetzt noch alle Glieder der Nation unter die Waffen rufen, mit augenblicklicher Beiseitesetzung der Interessen des friedlichen Erwerbs und Verkehrs; allein keine Nation, die das oben bezeichnete Prinzip bei sich zum herrschenden erhoben hat, wird fernerhin mehr aus bloßer Ruhmsucht Kriege führen; keine wird sich gegen die friedlichen Berührungen mit andern Nationen, gegen den allgemeinen Völkerverkehr und den gegenseitigen Austausch der Kenntnisse und Ideen verschließen oder sich allein für die auserwählte, alle andere Nationen aber für Barbaren halten. Auch jetzt

noch wird die Aufopferung aller Sonderinteressen für das allgemeine Beste gefordert und geleistet, aber „allgemeines Bestes" heißt nicht mehr jeder willkührliche Zweck, den ein „göttlicher" Eroberer oder ein kunst- und prachtliebender Monarch aufstellt und um dessen willen er sein Volk brandschatzt oder die Freiheit des Eigenthums und des Erwerbs beschränkt, sondern unter dem „allgemeinen Besten" versteht man gegenwärtig diejenige Ordnung der Dinge, welche die freie Entwicklung und Aeußerung der Thätigkeit jedes Einzelnen in ihrer natürlichen Richtung auf die materielle Außenwelt, den Fortschritt der Industrie, die Erweiterung des völkerverbindenden Verkehrs, die allgemeine Verbreitung der Civilisation fördert und sichert. Was dieser Ordnung entgegensteht, wird als Sonderinteresse, als Misbrauch der natürlichen Freiheit, als Willkühr betrachtet und entweder gänzlich ausgestoßen oder in seinen Aeußerungen beschränkt und überwacht. Diese Beschränkungen treffen aber ebensosehr die öffentlichen Gewalten und namentlich die Centralgewalt des Staats, als die einzelnen Privaten. Wenn diese Letztern durch jene allgemeine Ordnung an willkührlichen Eingriffen in die freie Entwicklung Andrer, an Gewaltthat, Betrug u. s. w. verhindert oder dafür bestraft werden, so tritt dasselbe allgemeine Gesetz auch der Staatsgewalt entgegen, wenn sie, in willkührlicher Ausdehnung ihrer Centralisationsbefugnisse, die Freiheit der Einzelnen mehr zu beschränken versucht, als der nothwendige Zweck des Ganzen erfordert; so zerstört es die Privilegien bevorzugter Stände, die Monopole des Besitzes und Erwerbes, überhaupt jede Art von Interesse, welches sich gegen den allgemeinen Fortschritt und die freie Entwicklung verstockt. Ja, so weit geht diese Macht der freien Entwicklung und die Achtung, die man vor ihr hat, daß selbst die einzelnen Staatsganzen sich gegen diese Macht nicht aufzulehnen oder abzuschließen ver-

mögen, sondern gezwungen sind, derselben sich als Momente ein- und unterzuordnen. Die täglich wachsende Annäherung der Völker; das unverkennbare Uebergewicht, welches die Grundsätze einer friedlichen Verkehrspolitik über die der Eroberung in der öffentlichen Meinung erlangen; das Streben nach commerzieller Vereinigung und Verschmelzung ihrer Interessen, welches die Nationen mehr und mehr durchdringt — alles Dies zeigt uns eine Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine, eine Durchbrechung der Schranken, welche den Menschen vom Menschen trennen, ein Aufgeben der Willkühr und Selbstsucht, die ihr Interesse nur in der Unterdrückung des Andern findet, allein es zeigt uns auch zugleich das wahre, natur- und vernunftgemäße Gesetz dieser Herrschaft des Allgemeinen über das Besondre, das Gesetz der freien, unendlichen Entwicklung und Thätigkeitsäußerung der Individuen.

Und hier kommen wir auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgingen, auf die Erklärung nämlich, wie die Freiheit des Einzelnen bestehen könne mit den nothwendigen Rücksichten auf das Allgemeine. Diese Vereinigung ist nur dann möglich, wenn wir die Freiheit in dem Sinne fassen, den wir so eben bezeichnet haben, als den unendlichen Trieb nach Entwicklung und Fortschritt in dem Einzelnen — einen Trieb, setzen wir hinzu, der seine natürlichste und sicherste Wirkungssphäre auf dem Boden der materiellen Interessen findet. Diese wahre Freiheit ist der größte Feind der fälschlich sogenannten Freiheit, der Willkühr, die nur ausschließliche, selbstsüchtige, beschränkte Zwecke verfolgt, der Gewaltthätigkeit, die Das durch rohe Stärke zu erreichen trachtet, was jene Freiheit auf dem Wege rechtlichen Erwerbs anstrebt; der Monopolsucht, die nach Bevorzugungen hascht, weil sie zu träge ist, um in kräftiger Entwicklung ihrer Thätigkeit es Andern, bei freier

Concurrenz, gleich- oder zuvorzuthun; jeder willkührlichen und ungerechten Beschränkung der individuellen Freiheit, welche die öffentlichen Gewalten aus einem falschen Streben nach vermeintlicher Größe und Macht des Staats über sie verhängen; endlich auch der Abschließung der Nationen gegen einander, des künstlichen Glanzes, den die „fast göttlichen Kräfte eines Eroberers" um ihn und sein Volk verbreiten, der nationalen Selbstsucht, die überall auf Gewaltthat, Ueberlistung andrer Völker und Monopole ausgeht. Es ist das hohe Verdienst unsrer Zeit, daß sie diesen Begriff der wahren, naturgemäßen Freiheit — einer Freiheit, die nicht Willkühr ist, sondern in sich das Gesetz der Ordnung, der Einheit, der Harmonie trägt und selbst der Willkühr am Kräftigsten entgegentritt — daß sie diesen Begriff in seiner ganzen hohen Bedeutung erkannt und dessen Einführung in das sociale Leben der Menschheit wenigstens mit rüstigem Eifer begonnen hat. Dem Alterthum wie dem Mittelalter war diese Freiheit fremd; Beide kannten nur die Willkühr. Wenn diese Willkühr im Alterthum in großartigeren Verhältnissen — als das Gemeinbewußtsein eines ganzen Volkes — auftrat, so blieb sie nichtsdestoweniger Willkühr und ließ die wahre Freiheit nicht aufkommen.

Es bedurfte daher, damit eine neue Gestaltung der Dinge eintreten könne, des Zerfallens jener alten Welt, die, in den täuschenden Nimbus ihrer idealen Hoheit und Vollendung gehüllt, jede Weiterbildung, jeden Uebergang zu gemeinsamen Culturbestrebungen der getrennten Völker und zu den wahren socialen Prinzipien unmöglich machte. Der Verfall der alten Welt ward durch die Mangelhaftigkeit des in ihr herrschenden Prinzips selbst herbeigeführt. Die künstliche Zusammendrängung aller individuellen Kräfte auf den einen Zweck — kriegerische Macht und Ruhm des Staats — konnte nur eine Zeit

lang dauern. Als die künstliche Spannung der Gemüther nachließ, als die republikanische Tugend zugleich mit der anfänglichen Einfachheit der Sitten und Bedürfnisse verschwand, da war auch aller Halt dahin, denn in den Interessen selbst und der Beschäftigungsweise der damaligen Zeit lag kein Prinzip der natürlichen, individuellen Entwicklung und der Vergesellschaftung im Großen und Ganzen, sondern nur ein Prinzip der Trennung und der Beschränktheit. Daher die allgemeine Auflösung aller Verhältnisse und die ungeheure Sittenlosigkeit, welche dem Verfall jener alten Reiche voll Glanz und Herrlichkeit vorherging und ihn vorbereitete. Das Familienleben, das Interesse an der Erwerbsthätigkeit und des bürgerlichen Verkehrs — alle diese sittlichen Gewalten, die das moderne Leben schirmen und regieren, fehlten der damaligen Gesellschaft, und so mußte diese, als die künstliche Einheit, die sie zusammengehalten hatte, zerfiel, in lauter einzelne Atome auseinanderspringen.

Das Christenthum, welches mitten in diese allgemeine Auflösung hineintrat, suchte die verlorengegangene Einheit der Gesellschaft wiederherzustellen, und zwar nicht im beschränkten nationalen, sondern im umfassenden menschlichen Sinne. Das Bedürfniß war richtig erkannt; allein das Mittel war ein unzureichendes. Hatte der Nationalgeist des Alterthums die Selbstständigkeit und freie Entwicklung der Einzelnen in der Idee des Staats aufgehen lassen und das sociale Kulturstreben der Menschheit willkührlich in beengenden Richtungen festgehalten, so hob das Christenthum, mit seinem von allem Irdischen abgewendeten Spiritualismus, zwar diese Beschränkungen, aber auch jedes Interesse an dem Irdischen auf; es verlangte von dem Menschen freiwillige Aufgebung aller seiner irdischen Zwecke, Erhebung über das Endliche. Es trat also hier abermals, wenn auch in andrer

Weise, der natürlichen Freiheit des Menschen, dem Triebe nach Entwicklung aller seiner Kräfte, eine ideale Freiheit entgegen, d. h. eine absolute Verneinung jener natürlichen Freiheit, als einer bloßen Willkühr, als einer selbstsüchtigen, irdischen, unheiligen Gesinnung. Wie im Alterthum der Staat, so nahm jetzt die Kirche, als die Vertreterin des Christenthums, die ganze Kraft und Gesinnung des Menschen ausschließlich in Anspruch. Natürlich war aber dieser Anspruch ungleich schwerer zu behaupten, als derjenige, welcher sich auf den Nationalgeist und auf ein natürliches, wenn auch einseitiges Interesse des Einzelnen, Ehrsucht, Trieb nach Auszeichnung u. dgl. gestützt hatte. Ueberdies ließ sich jene Idee einer spiritualistischen Heiligung und Freimachung von allen irdischen Interessen nicht einmal in ihrer strengsten Consequenz durchführen, und es lag wohl auch kaum eine solche Consequenz in der Absicht des Stifters dieser Lehre.

Hier trat also wieder die schwierige Frage ein: welches ist das rechte Maß der Aufopferung der natürlichen Freiheit an die ideale, der Einzelinteressen des Menschen, als eines von Natur irdischen Wesens, an das Allgemeine, d. h. hier: das Reich Gottes? Die Kirche führte eine Entscheidung dieser Frage gewaltsam herbei, indem sie willkührlich gewissen irdischen Interessen, Verhältnissen, Zuständen und Beschäftigungen ihre Sanction ertheilte, d. h. sie von dem allgemeinen Bann ausnahm, der eigentlich auf allem Irdischen lastete. Dieser willkührliche Maßstab für die Geltung der natürlichen Interessen und der individuellen Freiheit ließ sich indeß nicht dauernd festhalten, und ebensowenig schien es möglich, einen allgemeingültigen aus der Grundidee des Christenthums zu entnehmen, da diese Idee selbst einer mannigfachen Deutung und Anwendung fähig war. Die irdischen

Verhältnisse mußten also abermals einen selbstständigen Zweck und Maßstab innerhalb ihres eignen Bereichs zu gewinnen suchen; der Staat, die politischen, bürgerlichen, socialen Interessen traten mehr und mehr als selbstberechtigt wieder hervor.

Ein wichtiger Fortschritt war indeß für die Entwicklung und Gestaltung des politischen wie des allgemeinen socialen Lebens dadurch gewonnen, daß das Christenthum die engen und undurchdringlichen Schranken, welche der beschränkte Nationalgeist um die Völker gezogen, niedergerissen und die Menschen gelehrt hatte, sich nicht blos als dieser Nation angehörig und an dieses bestimmte Nationalinteresse gefesselt, sondern als Menschen, als gleichberechtigte, zur Verfolgung des gleichen, allgemeinen Zweckes geschaffene Wesen zu betrachten. Zwar trat auch in der christlichen Zeit wieder eine Abschließung der verschiedenen Staaten und Stämme gegeneinander und, in jedem einzelnen dieser Staaten, eine Unterordnung der individuellen Freiheit unter gewisse, willkührlich festgestellte Zwecke der Eroberung, der Herrschaft, des Ruhmes ein; allein — und Dies ist das Unterscheidende in der modernen Kulturentwicklung und, wenigstens zum größten Theile, die Wirkung des Christenthums — diese Verfolgung willkührlicher Zwecke, das Streben nach Herrschaft über andre Völker, nach Machtvergrößerung und Ruhmesglanz ward nicht mehr, wie in den Staaten des Alterthums, als Sache des Allgemeinen, als Nationalsache betrachtet, sondern als Sache eines oder einiger Einzelnen, welche die übrigen, die Masse des Volks, ihrem Privatinteresse dienstbar machten und gegen welche daher die individuelle Freiheit, die Freiheit der bürgerlichen Erwerbsthätigkeit und des Verkehrs allmälig immer stärker und stärker ankämpfte.

Schelling hat diesen Gegensatz, der in der neuen Welt zwischen der individuellen Freiheit und der Einheit oder Centralgewalt des Staats stattfindet, für die Auflösung und Entartung alles politischen Lebens erklärt. Der Monarch, sagt er, repräsentirt auf blos mechanische Weise die Einheit des Staats; ihm gegenüber stehen, getrennt, vereinzelt, im steten Widerspruch unter einander und mit der Staatsgewalt, die Privat- oder Sonderinteressen; und wenn es in den alten Staaten blos Freie und Sclaven gab, so sind die Bürger der modernen Staaten nur ein trübes Gemisch aus Beiden, zwar nicht Sclaven, aber auch nicht wahrhaft Freie, weil nicht Eins mit dem Allgemeinen, sondern von ihm getrennt und ihm nur durch äußerlichen Zwang unterworfen.

Allein, was Schelling als eine Auflösung des politischen Lebens, als einen Abfall von dem Ideal des Staates betrachtet, Das war nur ein nothwendiger Durchgangspunkt zur Entwicklung der wahren politischen Freiheit, zur Herstellung eines allgemeineren, organischeren Zustandes der Gesellschaft. Die individuelle Freiheit konnte sich nur im Widerstande gegen eine Centralgewalt entwickeln, deren Zwecke sie als etwas ihrer eignen Natur Fremdes und ihr willkührlich Aufgedrungenes empfand; die gegenseitige Annäherung der Nationen ward erst dann möglich, als die künstliche Zusammendrängung aller Kräfte auf den engen Kreis eines beschränkten Nationalbewußtseins aufhörte und das Freiheitsstreben der Einzelnen sich mit dem Interesse des allgemeinen Kulturfortschritts, des internationalen Verkehrs verbündete. Schelling selbst scheint den engen Zusammenhang, der zwischen der politischen Freiheit innerhalb der einzelnen Staaten und der Herstellung eines friedlichen Verkehrs oder Rechtszustandes unter den verschiedenen Staaten besteht, gefühlt zu haben, indem er die durchaus treffende Bemerkung ausspricht,

daß durch jede Gefährdung der äußern Sicherheit eines Staats dessen Centralgewalt ungebührlich verstärkt und also die individuelle Freiheit seiner Bürger gefährdet werde.

Es ist daher doppelt auffallend und zeugt von der mangelhaften Durchbildung der politischen Ideen Schellings, daß, obschon er als das Ziel der Geschichte der Menschheit die Herstellung eines vollkommnen Organismus der Freiheit und einer allgemeinen Rechtsverfassung für alle Völker, das Christenthum aber als einen wesentlichen Fortschritt innerhalb dieses geschichtlichen Entwicklungsprocesses betrachtet, ihm dennoch immerfort der Staat des Alterthums als der wahre Musterstaat erscheint. Denn nach dieser Voraussetzung wäre das Höchste, was die moderne Zeit zu erreichen vermöchte, eine Rückkehr zu der „Rhythmusbewegung und Energie" des antiken Staatslebens; und doch beruhte eben dieser scheinbare Vorzug der alten Staaten (wie wir Dies hinlänglich nachgewiesen) auf der Beschränktheit und Ausschließlichkeit ihres Staatszwecks.

Zum Theil mit der Vorliebe Schellings für die Formen des Alterthums, zum Theil mit seinen christlich mystischen Ideen, in beiderlei Hinsicht aber mit seiner durch und durch aristokratischen Gesinnung hängt zusammen, was derselbe von dem Nutzen der Mysterien für den Staat, von der Beherrschung des Volks durch die in den Mysterien Ausgebildeten und Bewährten sagt, eine Idee, die so ziemlich mit dem Platonischen Ausspruch zusammentrifft, nach welchem die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen sein sollten.

Man hat in der neusten Zeit hier und da versucht, eine ähnliche Verschmelzung der religiösen Ideen mit den politischen, wie sie Schelling hier im Auge zu haben scheint, eine Anordnung der öffentlichen Angelegenheiten „vom christlichen Standpunkte aus" und eine Uebertragung der Leitung der Staats-

geschäfte an Solche, welche man als „Eingeweihte," von einem höhern Geiste Beseelte betrachtete, praktisch zu verwirklichen. Allein weder diese Vermischung der politischen Ideen mit den religiösen, noch die speculative Construction des Staats als eines „Kunstwerks" hält die Probe der Erfahrung aus. In beiden Fällen wird die freie Entwicklung der Individuen und ihre Theilnahme an dem allgemeinen Kulturfortschritt der Menschheit gehemmt und beschränkt durch irgend ein künstliches, einseitiges, ausschließliches Interesse, welches die sich für untrüglich haltende Weisheit eines oder mehrerer Einzelnen, seis im eignen Namen, seis im Namen der Religion, allen übrigen Mitgliedern des Staats aufdringt. Auf dieser Erfahrung beruht das Wesen derjenigen Rechtsverfassung, nach deren Verwirklichung unsre Zeit strebt — der constitutionellen —, die sich insofern aufs Engste an die menschliche Natur und ihre unverrückbaren Gesetze anschließt, indem sie Veranstaltungen trifft, daß jeder Mensch sich seinen natürlichen Interessen gemäß und mit vollkommenster Freiheit entwickeln könne, und daß die außerordentliche Gewalt, welche in den Händen Einzelner concentrirt werden muß, nicht willkührlich zur Beschränkung jener Freiheit oder zur Unterordnung derselben unter die angeblichen Zwecke einer höheren Weisheit — an die das Volk schlechthin glauben soll — gemisbraucht werde.

Wie weit entfernt von dieser constitutionellen Richtung unsrer Zeit, wie durch und durch aristokratisch und absolutistisch Schellings politische Ansichten sind, bezeugen auch die Aeußerungen über die öffentliche Meinung und über die Stellung des Monarchen zum Volke, welche sich in seinen staatsphilosophischen Betrachtungen zerstreut finden. So sagt er in einer Stelle der Schrift über das akademische Studium:

„Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend Etwas Einhalt zu thun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

„Odi profanum vulgus et arceo.“

Und unmittelbar vorher:

„Wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen, Könige zu sein, und nur die ersten Bürger sein wollen, so kann auch die Philosophie nur anfangen, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.“

Es ist nicht schwer, einzusehen, wie Schelling zu dieser Verachtung gegen die Tendenzen und die praktischen Bedürfnisse der Wirklichkeit, zu dieser aristokratisch vornehmen, halb klassisch ästhetischen, halb religiös mystischen Ansicht vom Staat, von der Geschichte und der Kultur gekommen ist. Von Natur mehr poetisch als praktisch, erfüllt mit dem Drange, Alles nach Ideen zu construiren, Allem das Gesetz und Maß des genialen Denkens aufzudrücken, in Allem die Befriedigung eines ästhetischen Gefühls zu suchen, war Schelling von vornherein wenig geeignet, den wahren Werth der politischen und Civilisationsideen unsrer Zeit zu erkennen. Ein gesellschaftlicher Zustand, bei welchem Hunderttausende von Menschen zur Sclavenarbeit verdammt waren, damit zehn- oder zwanzigtausend in dem Gefühle harmonischen Lebensgenusses und idealer Vollendung schwelgen konnten, mußte ihm freilich poetischer erscheinen, als der gegenwärtige, wo die Kultur über eine unendlich größere Menge von Individuen verbreitet ist, wo aber ebendeshalb kein Theil der Gesellschaft in so aus-

schließlichem Glanze leuchtet, wie dies in den alten Zeiten der Fall war. Es mag freilich, vom ästhetischen Standpunkte aus betrachtet, ein erhabeneres Schauspiel sein, einen gewaltigen Eroberer im Nimbus seiner Macht und seines Ruhmes zu sehen, über Millionen gebietend mit dem gewaltigen Zauber seines Genies und seiner Begeisterung, und von ihnen verehrt wie ein göttliches Wesen, wie ein Gesandter der Vorsehung, — als, das scheinbar kleinliche und ruhmlose Getreibe einer industriellen Bevölkerung zu beobachten, in welcher das Individuum und selbst das einzelne Volk nur ein untergeordnetes Glied des größeren Ganzen ist, das wir Civilisation nennen und dessen Wesen eben darin besteht, daß sie jede Erhebung des Einzelnen auf Kosten der Andern verhütet oder wieder ausgleicht.

Dieser ästhetische Aristokratismus erhielt reichliche Nahrung und Aufmunterung durch die Beziehungen, in welche Schelling sogleich beim Beginn seiner philosophischen Laufbahn mit der Kunstwelt Weimars und namentlich mit Goethe trat. Es ist bekannt, wie sehr unser größter Dichter den politischen und socialen Bestrebungen, die vom Ende des vorigen Jahrhunderts an auch Deutschland zu bewegen anfingen, fremd, ja feind war; wie verächtlich er von der Höhe seiner Kunst- und Geschmackswelt auf die gemeinen Interessen der Werkelthätigkeit und das verwickelte Treiben des politischen Lebens herabsah. Diese Ansicht beherrschte überhaupt die Kreise, in denen auch Schelling sich vorzugsweise bewegte. Der kleine Hof zu Weimar hatte sich zum Mittelpunkte des geistigen Lebens in Deutschland gemacht; die größten Geister, Dichter, Philosophen, Künstler, Gelehrte, fanden sich dort und an der Universität zu Jena zusammen, und bildeten eine Art von Akademie oder Areopag der Wissenschaft und des Geschmacks, welcher sich vermaß, dem ganzen gebildeten Deutschland Gesetze zu geben und dem Geiste der Nation die Bahnen

vorzuzeichnen, in denen er sich ausschließlich bewegen sollte. Diese geistige Aristokratie, deren Bestrebungen manche Vergleichungs- und Berührungspunkte mit der schönen Idealwelt des klassischen Alterthums darbieten, mußte natürlich in ihren politischen Ansichten entweder dem vollständigsten Indifferentismus huldigen, oder einem Zustand der Dinge sich zuneigen, wie er damals in mehreren der kleinen deutschen Staaten bestand, wo die fast unbeschränkte Macht des Fürsten ihm die Mittel verlieh, um Künste und Wissenschaften zu pflegen, wo die Gelehrten einer bedeutenden Auszeichnung, zum Theil sogar eines wirklichen Einflusses auf die Regierungsgeschäfte genossen und wo dagegen der „Pöbel," d. h. alle Diejenigen, welche nicht zu jener geistigen Aristokratie gehörten, von aller Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, ja selbst von einem freien Urtheil darüber ausgeschlossen waren. Die französische Revolution, aus welcher Kant und Fichte ihre Freiheitsideen geschöpft, hatte zu der Zeit, wo Schelling zu schreiben anfing, Viel von ihrem begeisternden Einfluß eingebüßt; die Greuelthaten der Schreckensregierung bestärkten die Antipathien Derer, welche durch ihre geistige Richtung ohnehin dem Prinzip der Revolution abhold waren, und die darauf folgende Herrschaft Napoleons blendete die poetischen Gemüther durch den Glanz der Thaten, mit denen sie sich umgab. In den kleinern Staaten Deutschlands namentlich, deren ruhmlose Existenz die Bevölkerung zu keiner patriotischen Erhebung aufrief und die sich fast widerstandlos dem fremden Eroberer anschlossen, glaubte man unbefangen dessen Geistesgröße und „die Umgestaltung einer Welt durch seine fast göttlichen Kräfte" bewundern zu dürfen; und selbst als man das Drückende der Knechtschaft zu empfinden anfing, flüchtete man lieber in das, der äußern Gewalt unzugängliche Reich der Wissenschaft, der Ideen, als daß man versucht hätte, das

Joch muthig zu zerbrechen. Vermochte doch selbst Goethe nicht, sich zu der Idee einer Befreiung Deutschlands von der Napoleonischen Gewaltherrschaft zu erheben, weil auch ihn die Größe des Genies blendete und er in der Unterwerfung unter dieselbe eine geschichtliche Nothwendigkeit, ein Schicksal zu erkennen glaubte, dem nicht zu entfliehen sei. Diese Stimmung und Ansicht mochte in den Kreisen, denen auch Schelling seiner Richtung nach angehörte, die allgemein herrschende sein.

Im Jahre 1813 gab Schelling eine „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" heraus. Eine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche im Jahre 1813! Was mußte damals der Deutsche dem Deutschen zu sagen haben! Welche große nationale Fragen durften in einer solchen Zeitschrift ihre Lösung erwarten! Welche hohe Glut patriotischer Begeisterung mußte in einer Zeit, wo Deutschland aus dem Nichtsein wieder zum Sein erstand, in ein Organ ausströmen, welches zu den Deutschen, zu allen Deutschen sprechen wollte! Unwillkührlich erinnern wir uns der Reden Fichtes an die deutsche Nation; wir erwarten ein Seitenstück dazu, vielleicht eine Fortführung der großen reformatorischen Ideen Fichtes, mit Beziehung auf die unterdessen so bedeutsam veränderten Zeitverhältnisse, auf die nun wirklich eingetretene Wiedererhebung Deutschlands und die bevorstehende Neugestaltung seiner gesammten Zustände. Allein, wie sehr finden wir uns getäuscht! Während Fichte durch die Philosophie auf das Leben, auf seine Nation zu wirken sucht (welches auch immer der Standpunkt dieser Philosophie sein mag), zieht sich Schelling vornehm in die transscendenten Räume der Wissenschaft und Kunst zurück und überläßt die politischen Verhältnisse seines Vaterlandes der Sorge gemeinerer Geister. Denn Das ist der Sinn der Worte, mit welchen Schelling die Zeitschrift einleitet und deren Tendenz bezeichnet. „Denkt sie auf die

Zeit überhaupt zu wirken," heißt es in der Vorrede, „so muß sie das wahrhaft und wesentlich Allgemeine derselben ergreifen, nicht die Außenseite, nicht dieses oder jenes Besondre, sondern das Innere, Das, was Herz und Geist der Zeit ist. Und, da ihre Absicht nur auf eine geistige Wirkung gerichtet ist, so wird sie sich selbst derjenigen Angelegenheiten entschlagen, in welchen eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet. Die wissenschaftliche, die religiöse, die sittliche, die künstlerische Bildung der Zeit, dieses werden die Cardinalpunkte sein, die sie ins Auge faßt, wie eben diese am Ende die verborgenen Triebräder der Geschichte selbst sind."

Also, Herz und Geist einer Zeit, in welcher die Geschicke — nicht Deutschlands allein, sondern Europas, ja der ganzen civilisirten Welt entschieden wurden, findet Schelling in philologischen Kritiken, geschichtlichen Untersuchungen über das Mittelalter, geologischen Hypothesen und mystischen Speculationen über religiöse Dogmen! Und was nicht in diesen Kreis gehört, oder, wie Schelling es ausdrückt, „wobei eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet," Das ist ihm ein „Besondres;" Das gehört nur zur „Außenseite der Zeit;" Dessen „will er sich entschlagen."

Fürwahr! in einen schrofferen Gegensatz hat sich wohl nie und nirgends ein Philosoph zum Leben seiner Zeit und seiner Nation gesetzt, als es hier Schelling thut.

Die geschichtsphilosophischen Ansichten Schellings können — insoweit sie nicht politischer Natur und als solche schon im Vorhergehenden Gegenstand der Beurtheilung geworden sind — nur in Verbindung mit dessen Speculationen über das Verhältniß Gottes zur Welt ihre Erklärung und Würdigung finden; wir versparen daher die Kritik derselben bis dahin, wo wir von diesem Verhältniß zu sprechen haben

werden, und wenden uns jetzt zu Dem, was Schelling über die Kunst gesagt hat, beschränken uns jedoch auch hierbei auf wenige Bemerkungen, da wir unsere Ansichten über Wesen, Werth und Stellung der Kunst zu den übrigen Lebensinteressen schon früher, bei Gelegenheit der „Kritik der Urtheilskraft“ von Kant, ausführlicher dargelegt haben. Daher nehmen wir auch vorzugsweise nur auf diejenigen Punkte Rücksicht, in denen der Ideengang Schellings von dem Kants abweicht.

Im Ganzen faßt Kant mehr die psychologischen Bedingungen ins Auge, welche bei der Beurtheilung des Schönen, sowohl in der Natur als in der Kunst, in Betracht kommen; Schelling dagegen sucht vorzugsweise die Gesetze der künstlerischen Production und ihre Beziehung zu den übrigen Arten menschlicher Handlungen auf. Der Grund hiervon liegt theils in dem unterschiedenen Charakter ihrer beiderseitigen Richtungen überhaupt, der blos kritischen Kants und der constructiven Schellings, theils auch insbesondere darin, daß Schelling der Kunst einen ungleich höheren Werth einräumt, als Kant. Denn, wie hoch auch immer der Letztere den Einfluß der Kunst auf die Ausbildung des Menschen und sogar auf die Entwicklung seiner moralischen Anlagen anschlägt, so ist er doch weit entfernt, derselben eine wirklich normgebende Gewalt auf das menschliche Denken und Handeln einzuräumen. Die unumschränkte Herrschaft des Sittengesetzes in allen Fragen des praktischen Thuns, die ebenso unverbrüchliche Autorität des kritischen Prinzips in allen Angelegenheiten der Wissenschaft stand bei Kant so fest, daß eine Verrückung der Grenzen der einen oder der andern dieser Bewußtseinsrichtungen durch ein der Einbildungskraft eingeräumtes Uebergewicht ihm niemals ernstlich in den Sinn kommen konnte, wenn schon einzelne Aeußerungen (wie z. B., daß das Genie Manches unmittelbar anschaue und Andern zur

Anschauung bringe, was wir Verstand und Sinnlichkeit zu erkennen und zu begreifen vermöchten, auf eine feste Begründung der Kunst angewiesen würden. Für den Kant sind dies aber (wie wir das auch an jener Stelle selbst angemerkt haben), nur Zugeständnisse, welche die Sinnlichkeit des Philosophen für das Schöne und Erhabene der strengen Consequenz seines Systems abgewonnen hat, keineswegs aber Ausflüsse dieses Systems selbst oder gar dessen höchste und letzte Resultate. Als solche müssen wir dagegen bei Schelling die Aussprüche betrachten, in denen er die Kunst als den höchsten und reinsten Ausdruck des Göttlichen im Menschen, als die unmittelbarste und vollständigste Offenbarung des Absoluten in der Welt der Erscheinungen darstellt.

Kant wies die Wissenschaft auf die bloß empirische Betrachtung der Dinge und die Darstellung gewisser allgemeiner Begriffe oder Kategorien an, und in der praktischen Philosophie machte er ebenfalls die bloße Befreiung des menschlichen Willens von allen objectiven Zwecken, die strenge Erfüllung eines rein formalen Pflichtgebots zum obersten Gesetze des Handelns. Die Kunst, welche das Allgemeine, die Ideen der Vernunft und die Begriffe des Verstandes unter sinnlichen, endlichen Formen gleichsam verkörpert darstellt, konnte daher für ihn nur einen beschränkten Werth haben, als bloßer Gegenstand unsres subjectiven Wohlgefallens, als Quelle der Erholung und Erheiterung von der ermüdenden Arbeit des abstracten Denkens, oder als ein, zwar unschuldiges (obgleich selbst dies kaum, wenn wir uns streng an die Vorschriften der praktischen Vernunft halten), aber auch unwesentliches und äußerliches Mittel der Bildung unsers moralischen Gefühls für die erhabenen Empfindungen der Tugend.

Bei Schelling dagegen haben Wissen und Handeln den einen, gleichen Zweck, das Unendliche im Endlichen dar-

zustellen. Die Vernunft sucht mit der schöpferischen Kraft der Idee, der intellectuellen Anschauung — diesem Erbtheil ihrer göttlichen Abkunft — das Schaffen des absoluten Geistes in Natur und Geschichte zu erfassen, gleichsam daran Theil zu nehmen; sie verfährt also insofern selbst künstlerisch, construirend, bildend, schaffend. Allein sie gelangt doch nicht zur vollen Selbstbefriedigung, weil die Reihe der Bildungen, die sie durch ihre Ideen darzustellen sucht, eine unendliche ist, und sie also ihren Zweck, Anschauung des Unendlichen im Endlichen oder der Identität der Idee mit der Wirklichkeit, niemals vollständig, sondern immer nur annäherungs- oder theilweise zu erreichen vermag.

Ebenso ergeht es dem menschlichen Willen. Dieser sucht durch sein freies Handeln das Unendliche unter endlichen Formen zu verwirklichen; er verfährt also ebenfalls analog der künstlerischen Production. Allein er sucht diese Verwirklichung nur; er erreicht niemals den Punkt, wo das Unendliche wirklich unmittelbar im Endlichen erscheint, wo das Ideal zur Wirklichkeit wird, wo die Freiheit, das bewußte Handeln, aufgeht in der Nothwendigkeit, d. h. in der vollkommnen Befriedigung ihrer selbst und des, im Ideale ihr vorschwebenden, Gesetzes der absoluten Harmonie aller Zustände. Jeder einzelne, objective Zustand, den die menschliche Freiheit, unter dem geheimen Einflusse einer höhern Nothwendigkeit, handelnd hervorbringt, wird augenblicklich wieder von derselben Freiheit aufgehoben, weil er ihrem unendlichen Streben nicht genügt, weil er ihr als ein äußerer Zwang, nicht als die wahre Selbstverwirklichung und Selbstbefriedigung erscheint. Nur die Kunst gewährt eine solche Befriedigung, denn in jedem ihrer Producte (natürlich vorausgesetzt, daß dasselbe ein wirkliches Kunstwerk ist) drückt sie

Das vollkommen aus, was sie ausdrücken wollte, kommt sie zu einem Abschlusse mit sich selbst.

Diese Richtung auf *künstlerische, poetische* Befriedigung, auf absolute Harmonie des Wissens und Handelns, welche schon in der Grundidee des Schellingschen Systems lag, giebt sich auch in vielfachen Aeußerungen kund, deren er sich in der Darstellung der einzelnen Theile seines Systems bedient. Nicht allein, daß er ausdrücklich erklärt, die Philosophie müsse in Poesie enden, oder, sie sei im Wesen durchaus Eins mit der Poesie, es sei dasselbe „*Dichtungsvermögen*," dieselbe „*Einbildungskraft*," die in der Kunst und in der Natur thätig sei, und die Kenntniß der Natur müsse daher von der Kunst ihre höchsten Aufschlüsse erwarten, u. s. w., so bezeichnet er auch die Geschichte als ein „*Gedicht*," welches der Weltgeist dichte und welches die Menschen gleichsam als Mitspieler, zur Darstellung bringen, und stellt dem Geschichtsschreiber die Aufgabe, diesen *dramatischen* Charakter der Geschichte auszudrücken. Ferner nennt er den Staat ein „*Kunstwerk*" und verlangt von ihm „*rhythmische Bewegung* und *Schönheit*," so wie er auch die Pflege der Künste für den höchsten Endzweck oder wenigstens für die schönste Blüthe des Staatslebens zu halten scheint.

Wir haben diese poetische Weltanschauung Schellings schon bei der Kritik seiner Naturphilosophie so wie seiner Ansichten über den Staat und die Geschichte zu würdigen versucht; es werden daher hier wenige Worte zur Beurtheilung des Gesichtspunktes hinreichen, aus welchem Schelling das Verhältniß der Kunst zur Wissenschaft und zum Handeln im Allgemeinen auffaßt.

Schelling stellt es als einen Vorzug der Kunst dar, daß sie unser Streben, welches ins Unendliche hinausgehe, an-

halte und zum Abschluß mit sich selbst, zur Selbstbefriedigung bringe. Er sieht das praktische Handeln für eine unvollkommnere Thätigkeitsäußerung an, als das künstlerische Produciren, weil das Erstere nach derjenigen Befriedigung nur strebe, welche das Letztere wirklich enthalte; mit einem Worte, Schelling betrachtet die Erreichung eines absoluten, d. h. in sich abgeschloßnen und vollendeten Zustandes, nebst dem damit unmittelbar verknüpften Gefühl der Sesbstbefriedigung, als das Höchste für den Menschen, als das wahre Ziel seines Strebens.

Daß und auf welche Weise die künstlerische Production und in gewisser Hinsicht selbst die bloße Anschauung des Schönen eine solche Befriedigung unsres Strebens, ein harmonisches Spiel unsrer freien Thätigkeit herbeiführe, haben wir schon bei Gelegenheit der Kritik der Urtheilskraft von Kant ausführlich auseinandergesetzt, und wir dürfen uns daher wohl, um Wiederholungen zu vermeiden, auf das dort Gesagte beziehen. Wir haben aber auch ebendort zu beweisen gesucht, daß jene Selbstbefriedigung, welche die Kunst uns gewährt, keineswegs Das sei, worauf unsre Freiheit in ihrer höchsten und wahrsten Bethätigung sich richte, sondern daß vielmehr gerade das unendliche Streben, welches nirgends still steht, welches keinen Zustand als absolut vollkommen, keinen Zweck als letzten oder Endzweck ansieht, welches vielmehr über jeden Zustand hinaus nach höheren Zuständen strebt und jeden Zweck nur als Mittel zu neuen Zwecken benutzt, daß dieses Streben allein das wahre Wesen und die eigentliche Bestimmung unsrer Freiheit ausmache. Wenn daher Schelling die Kunst, wegen des ihren Schöpfungen beiwohnenden Charakters der Vollendung, Ruhe und harmonischen Befriedigung, nicht allein im Ganzen über alle andere Richtungen der menschlichen Thätigkeit erhebt, sondern

auch diese letzteren selbst innerhalb ihres eignen Gebietes ähnlichen Gesetzen unterwerfen will, wie die sind, nach denen der Künstler producirt; wenn er also z. B. aus diesem Gesichtspunkte die beschränkten, aber allerdings in dieser Beschränktheit und Abgeschlossenheit poetischen Formen des Kulturlebens im Alterthum denen der Neuzeit vorzieht, in denen das Prinzip einer stetigen und unendlichen Steigerung und Ausbreitung der Kultur, freilich auf Kosten jener harmonischen Abgeschlossenheit und scheinbaren Vollendung des Einzelnen, zur Geltung gelangt ist; oder wenn er, bestochen durch das erhabene Schauspiel einer Weltherrschaft, die Thaten des Eroberers, welcher die Freiheit sowohl des eigenen als auch fremder Völker unterdrückt, höher stellt, als den friedlichen Verkehr, in welchem jedes Glied der menschlichen Gesellschaft zu einer ungehemmten Entwicklung seiner Kräfte gelangt, — so beruht diese Ansicht auf einer gänzlichen Verkennung und Umkehrung der natürlichen Entwicklungs- und Freiheitsgesetze des Menschen und muß nothwendig zu durchaus einseitigen Urtheilen sowohl über die Handlungsweise der Individuen, als auch über die allgemeinen Zwecke der Gesellschaft führen, wie wir Dies denn auch schon im Einzelnen zu bemerken Gelegenheit gehabt haben.

Eben so wenig vermag aber die künstlerische Anschauung die strenge wissenschaftliche Betrachtung zu ersetzen oder auch nur zu unterstützen und zu regeln.

Der künstlerischen oder ästhetischen Anschauung ist es lediglich darum zu thun, ihre Gegenstände als in sich vollendete aufzufassen und darzustellen. Sie hebt deshalb gewisse Seiten oder Beziehungen an denselben hervor und läßt dagegen andere fallen, welche jene Harmonie zu stören scheinen. Als wissenschaftliches Prinzip auf die Betrachtung der Natur — in ihren einzelnen Theilen oder im Ganzen — angewendet, führt

sie, wie wir dies oben in der Beleuchtung der Naturphilosophie bereits gesehen haben, zu dem Bestreben einer systematischen Construction der Natur und in deren Verfolg zu einem Spiel mit Analogien, Parallelismen und Contrasten, welches zwar die Phantasie und das Gefühl auf eine angenehme und erhebende Weise beschäftigt, aber der wissenschaftlichen Wahrheit sehr nachtheilig wird, indem es die nüchterne, fortgesetzte Beobachtung und Prüfung des Einzelnen hindert.

Auch hierin hat Kant die Gesetze des menschlichen Bewußtseins richtiger erkannt, als Schelling. Kant stellt zwar in seiner Kritik der Urtheilskraft die Forderung auf, daß die Natur, namentlich in ihren vollkommneren Productionen, den organischen, noch aus einem andern, als dem blos analytischen, mechanischen Standpunkt betrachtet, daß auf sie eine synthetische, d. h. eine unmittelbar den Proceß ihres Schaffens wiedergebende Anschauung angewandt werden müsse. Diese Forderung ist im Wesentlichen dasselbe, was Schelling im Auge hat, indem er den Naturforscher an die künstlerische Anschauung und Production verweist und diese selbst zur Gewähr für die Wahrheit der intellectuellen Anschauung macht. Allein Kant will das teleologische Prinzip oder die Anschauung der Natur als eines nicht blos nach mechanischen Ursachen, sondern durch eine organische Bildungskraft sich entwickelnden Ganzen nicht zur ausschließlichen, ja nicht einmal zur herrschenden und normgebenden Erkenntnißweise in den Naturwissenschaften erhoben wissen. Im Gegentheil spricht er selbst aus, daß es nothwendig sei, auf dem Wege der analytischen Forschung die Bildungsgesetze und Formen der Natur kennen zu lernen, und daß die Idee eines organischen Lebens in der Natur nur dazu dienen solle, jene Analyse selbst immer weiter auszudehnen und jedes Stillstehen in der Aufsuchung der materiellen Ursachen, an denen die Entwickelung der Naturwesen fortgeleitet wird,

jeden voreiligen Abschluß der Naturforschung zu verhindern. Was also Kant durch die Aufstellung seines teleologischen Prinzips erreichen wollte, war im Grunde nichts Andres, als was der empirischen Naturforschung als leitender Gedanke bei allen ihren Experimenten, Beobachtungen, Berechnungen und Combinationen vorschwebt, nämlich das Prinzip einer ins Unendliche fortgesetzten Analyse aller Naturerscheinungen. Dieses Prinzip ist allerdings vielfach verkannt worden, theils in Folge der Unzulänglichkeit der Hülfsmittel zur Beobachtung der Natur, theils unter dem Einflusse abstracter Theorien, welche die freie Entwicklung der Erfahrungswissenschaften hemmten. Kant wollte diese freie Entwicklung wiederherstellen und bediente sich dazu des Begriffs der organischen Entwicklung, allein er maßte sich nicht an, die bestimmten Formen oder Stufen dieser Entwicklung durch eine unmittelbare oder sogenannte intellectuelle Anschauung zu erkennen und festzustellen, vielmehr verwies er diese Erkenntniß durchaus an die empirische, mechanische Analyse und ihren unendlichen Fortschritt.

Kant ordnete also das poetische Gelüst, die Natur mit einem einzigen Blicke — gleichsam schaffend — zu durchdringen, (denn ein solches poetisches Gelüst ist es, was allen derartigen Versuchen, eine unmittelbare oder intuitive Erkenntniß der Natur an die Stelle der mittelbaren discursiven oder mechanischen zu setzen) er ordnete dasselbe auch in diesem Punkt der zwar nüchternen, aber in der Natur des menschlichen Bewußtseins begründeten Ansicht unter, daß es für uns kein andres Wissen von den Außendingen, als ein solches mittelbares oder äußerliches gebe, und daß eine unmittelbare Anschauung derselben, gleichsam von innen heraus, nur dem freien Spiele der Einbildungskraft, nicht der wissenschaftlichen Forschung angehöre.

Schelling dagegen will wirklich die poetische Anschauung zum Prinzip der Wissenschaft erheben, er will den Begriff einer unendlichen Stetigkeit und organischen Entwicklung in der Natur nicht blos als eine leitende Idee für die empirische Forschung gelten lassen, sondern er will denselben mit Hülfe der künstlerischen Anschauung, der Einbildungskraft verwirklichen. Gerade dadurch wird aber dieser Begriff wieder vernichtet, denn, indem die künstlerische Anschauung die Natur als ein harmonisch in allen ihren Theilen vollendetes Ganzes darzustellen sucht, hebt sie eigentlich jede weitere Erforschung derselben auf, da diese nur zu einer Zerstörung des Bildes, welches jene aufgestellt hat, führen könnte.

Also, um das Gesagte noch einmal kurz zusammenzufassen, das Prinzip der künstlerischen Anschauung, der poetischen Harmonie und Befriedigung kann weder in seiner Anwendung auf die Wissenschaft, noch weniger auf das praktische Leben, überhaupt nicht in der Ausdehnung und Bedeutung, welche Schelling ihm giebt, gebilligt werden, sondern es findet seine richtige Stellung nur, als eine besondere, von dem Erkennen wie vom Handeln geschiedene und in Bezug auf mögliche Uebergriffe in eine dieser beiden Sphären streng überwachte Aeußerung des menschlichen Bewußtseins, in den selbstständigen Productionen der Kunst.

Wir kommen endlich zu der Beleuchtung der religiösen und der damit zusammenhängenden Ideen in der Philosophie Schellings, d. h. der Ansichten, welche er über das Verhältniß des Menschen und der Natur zu Gott oder dem Absoluten darlegt.

Nur kurz berühren wir hier die Andeutungen, welche Schelling, namentlich in der Schrift über das akademische Studium, hinsichtlich der speculativen Auffassung des Christenthums gegeben hat. Es leuchtet ein, daß Schelling insofern

mit Kant übereinstimmt, als Beide die Wahrheiten des Christenthums nicht als blos äußerliche, historische Offenbarungen, sondern als Vernunftwahrheiten betrachten, die daher ihre Beglaubigung wie ihre Erklärung nicht durch das gewöhnlich angenommene Mittel geschichtlicher Zeugnisse und persönlicher Autorität, sondern auf dem Wege der Speculation zu erwarten haben. Der Unterschied zwischen Kant und Schelling ist daher lediglich in der verschiedenartigen Auffassung des Inhalts dieser Wahrheiten, nicht in deren Prinzipe selbst begründet. Auf diesen Unterschied werden wir später ausführlicher zurückzukommen Gelegenheit haben.

Die Ansichten Schellings über das Verhältniß der Welt im Allgemeinen und des Menschen insbesondere zu Gott, also, mit einem Worte, seine religiössittliche Weltanschauung hat, wie wir oben gesehen, drei verschiedene Stufen der Aus- oder Umbildung durchlaufen. Im Anfange schien Schelling die ganze Welt für einen einzigen großen Entwicklungsproceß anzusehen, der, in seiner Totalität und Vollendung gedacht, das absolute Wesen Gottes darstelle, insofern dieses eben in der Entwicklung, in dem stetigen Fortschreiten von einer Daseinsform zur andern bestehe. Mit dieser Ansicht hing aufs Engste zusammen die Vorliebe, mit welcher Schelling die Natur betrachtete, denn in der Natur ließ sich ein solcher Fortschritt vom Niederen zum Höheren, vom Einfacheren, Unausgebildeten zu immer reicheren und lebenvolleren Bildungen unverkennbar nachweisen. Die Natur bot daher die vollkommenste Bestätigung jener Idee dar, nach welcher das Wesen Gottes in der Entwicklung bestehen sollte, und insofern war die Naturbetrachtung, die Naturphilosophie selbst schon Religion und zwar die höchste Religion, indem in ihr der Mensch unmittelbar Gottes lebendiges Dasein anschaute und, so zu sagen, miterlebte.

Allein die Entwicklung oder Selbstoffenbarung Gottes konnte sich nicht auf das Reich der Natur beschränken; sie mußte sich auch in die Menschenwelt, in die Geschichte hinein fortsetzen, ja sie konnte erst hier zu ihrem wahren Abschluß kommen.

Hier jedoch war die Sache nicht so einfach. Die Entwicklung der Menschheit sollte eine Fortsetzung derjenigen Entwicklungsreihe sein, die wir Natur nennen. Diese Letztere nun ruht auf einer rein materiellen Basis; in ihr findet eine stetige Umbildung der rohen Stoffe zu feineren, der todten Massen zu organischen und belebten Gebilden statt, die aber doch immer wieder Materielles d. h., sinnlich Wahrnehmbares hervorbringt. Die zweite Entwicklungsreihe, dem Menschen angehörig, sollte nun an jene erste anknüpfen, sollte über sie hinaus weitergehen. Ein solcher Fortgang über die Natur hinaus ließ sich auf doppelte Weise denken. Entweder konnte die Bestimmung des Menschen darin gesucht werden, daß der Mensch die Natur, die materielle Entwicklungsreihe aufzuheben, sich über dieselbe zu erheben oder, um es mit einem gewöhnlichen philosophischen Ausdrucke zu bezeichnen, von dem Materiellen, Sinnlichen, der Erscheinungswelt zu abstrahiren habe; oder, es ward eine wirkliche Weiterbildung der materiellen Welt als die Bestimmung des Menschen, als der Gegenstand seiner fortschreitenden Entwicklung anerkannt. Es waren dies zwei völlig divergente, zu ganz entgegengesetzten Resultaten führende Richtungen. Jene erstere mußte, bis zu ihrer äußersten Consequenz verfolgt, in einem vollständigen Spiritualismus und Mysticismus enden, in einer Verachtung alles Sinnlichen, Natürlichen, und einer Auflösung der endlichen Individualität des Menschen in dem Gefühl oder dem Gedanken eines rein Unendlichen, Übersinnlichen, schlechthin Einfachen. Die andere Richtung dagegen, die auf die Fortbildung und Aneignung der materiellen Welt, setzte die höchste Bestim-

mung des Menschen in die materielle Arbeit, in den industriellen Fortschritt und den darauf gegründeten Verkehr der Menschen unter einander im Staate und im allgemeinen socialen Verbande.

Diese beiden Richtungen nun vermischte Schelling in seiner Theorie von den idealen Potenzen oder seiner Philosophie des Menschen, und zwar so, daß er der letztern derselben, also den praktischen, politischen, socialen Interessen, einzelne zum Theil nicht unbedeutende Zugeständnisse machte, jedoch im Geheimen immer der spiritualistisch mystischen Ansicht den Vorzug gab und daher auch, bei der weiteren Fortbildung seines Systems, sich mehr und mehr auf diese Seite neigte. Zu jenen Zugeständnissen rechnen wir z. B., daß Schelling in seinen früheren Schriften die politischen Interessen, ja sogar die Herstellung eines allgemeinen Staatenverbandes für den höchsten Zweck der Geschichte erklärte, ähnlich wie auch Kant und Fichte, trotz ihrer ursprünglich rein spiritualistischen Ansicht vom Menschen (als einem absolut freien, d. h. außerhalb der Sinnenwelt stehenden Wesen), dennoch das Zusammenleben der Menschen im Staate, ja sogar den, auf Handel und Industrie, also auf ganz materielle Bedingungen gegründeten Verkehr als die Bestimmung der Menschheit anerkannt hatten. Zu diesem letztern Zugeständniß vermochte sich indessen Schelling niemals zu erheben; das eigentlich materielle Element des politischen und socialen Lebens ward stets von ihm aufs Tiefste verachtet, und nur diejenigen Seiten oder Formen der Kulturentwicklung, welche auf irgend eine Weise mit der idealen Weltansicht zusammenhingen, gewannen ihm eine wenigstens halbe Sympathie ab; so z. B. der antike Staat wegen der Pflege, die er den Künsten angedeihen ließ; so der militairische Despotismus, weil sein Prinzip, der kriegerische Ruhm, zu der industriellen Geschäftigkeit des friedlichen Erwerbs einen fast eben so starken Contrast bildet, wie die mystische Verachtung alles Natürlichen, u. s. w.

Aber auch selbst in dieser idealisirten Gestalt hatten die politischen und socialen Interessen nur kurze Zeit sich der Gunst Schellings zu erfreuen. Zunächst mußten sie den Vorrang, der ihnen anfangs eingeräumt worden war, an die Kunst abgeben, deren Charakter allerdings ein weit idealerer, mehr in sich abgeschlossener und befriedigter ist, als der des politischen Lebens mit seinen vielartigen Interessen und seiner oftmals verworrenen und getrübten Bewegung. Wenn daher auch Schelling das eine Mal erklärte, die wahre Offenbarung Gottes sei die Geschichte, der ewige Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit, das unendliche Werden und Vorwärtsschreiten der Menschheit, welches kein Ziel und kein Ende hat; wenn er also hier das Prinzip der stetigen, unendlichen Entwicklung wirklich anzuerkennen und anzunehmen schien, so hob er doch ein anderes Mal dieses Prinzip dadurch wieder auf, daß er die unmittelbare Anschauung und den Vollgenuß des göttlichen Wesens in seiner absoluten Totalität und ewigen Selbstgleichheit für das Höchste, und die Kunst, als das Mittel zu dieser Anschauung des Göttlichen, für die vollkommenste Thätigkeitsäußerung des Menschen ausgab.

Allein bald erschien ihm selbst die unmittelbare Anschauung Gottes in der Natur und der Kunst noch als eine zu große Bevorzugung und Verherrlichung des Endlichen, als eine unvollkommne und unwürdige Vorstellung von dem Unendlichen oder Absoluten. Wie vorher der politisch sociale Standpunkt gegen den künstlerischen, so ward jetzt wiederum dieser gegen den mystisch ascetischen vertauscht; die Erscheinungswelt galt ihm nun nicht mehr als die Offenbarung, als die Verwirklichung, als die Selbstbejahung des Absoluten (wofür sie Schelling früher erklärt hatte), sondern als ein der reinen, einfachen Wesenheit Gottes völlig Entgegengesetztes, nur in einem indirecten Verhältniß zu ihm Stehendes, als ein

Product des Abfalls der Ideen von Gott; der Mensch endlich ward betrachtet als ein nach entgegengesetzten Richtungen hingezogenes, zwischen der Einheit mit Gott, d. h. der rein mystischen Abkehr von allem Irdischen, und der Selbstsucht oder der Beschäftigung mit dem Endlichen getheiltes Doppelwesen.

Diese mystisch ascetische Richtung, welche zuerst in der Schrift: „Philosophie und Religion" entschieden auftrat, (und zwar hier fast ganz im Geiste und selbst in den Ausdrücken des Neuplatonismus) sollte nun zwar, in einer abermaligen Umbildung des Systems, wieder mit einer mehr positiven Ansicht von der Natur in Einklang gebracht werden. Diesen Zweck hatte namentlich die Schrift von der menschlichen Freiheit. Allein im Wesentlichen ward daran nichts geändert. Denn, wenn auch in der erwähnten Schrift die Natur von dem vorher über sie ausgesprochenen Anathema insofern freigesprochen ward, als Schelling dieselbe zu einem Theile oder Elemente Gottes machte, so erhielt sie doch ihre frühere Geltung und Bedeutung als ein selbst Göttliches nicht wieder; sie blieb immerfort das Unheilige, Unlebendige, Ungeistige, welches der Geist Gottes — gleichsam als ein ihm wider seinen Willen Anklebendes — zu überwinden strebt und auch wirklich überwindet, welches der Geist des Menschen ebenfalls überwinden soll und durch dessen Überwindung allein er seiner Bestimmung genügt.

Somit wäre zwischen der zweiten und der dritten Entwicklungsstufe der Schellingschen Lehre in Bezug auf deren Stellung zum Leben, zu den politischen und socialen Interessen kein wesentlicher Unterschied zu machen. Nur in speculativer Hinsicht findet ein solcher Unterschied statt, d. h in Bezug auf die Art und Weise, wie Schelling eines Verhältniß zwischen Gott, dem Menschen und der materiellen Welt in dem einen

und dem andern Falle zu erklären versucht. Hierüber wollen wir nur wenige Worte beifügen.

In der Schrift „Philosophie und Religion" ward das Verhältniß der Welt zu Gott als ein gänzlich negatives dargestellt. Gott ist, nach jener Schrift, ein rein übersinnliches, einfaches Wesen. Er schafft zwar, vermöge eines Dranges, sich selbst in einem Andern anzuschauen und zu lieben, andre Wesen und unter ihnen auch die menschlichen Seelen; allein diese Wesen sind ursprünglich ebenso einfach und immateriell, wie Gott selbst. Erst dadurch, daß diese Wesen, die Ideen, sich von Gott trennen und außer ihm, in sich selbst zu sein streben, verfallen sie dem Loose der Endlichkeit, werden in irdische Körper gebannt und finden sich in eine materielle Welt hineinversetzt und mit ihr verschlungen. Also, mit einem Worte, die materielle Welt und das körperliche Dasein des Menschen, sammt allen seinen Zuständen, Bedürfnissen und Interessen, ist lediglich die Folge des Abfalls der Ideen von Gott, hat also eine zufällige, nicht nothwendige Existenz, steht mit dem göttlichen Wesen in gar keinem wirklichen Zusammenhange, sondern nur, wie Schelling es ausdrückt, in einem indirecten Verhältnisse.

Diese Ansicht enthielt zu viel Unerklärliches, als daß Schelling dabei hätte stehen bleiben können. Unerklärlich war schon das Herausgehen des Absoluten aus sich selbst zum Schaffen eines Zweiten, da doch dieses Zweite und so auch wieder das von diesem Zweiten Geschaffene keineswegs eine eigentliche Entwicklung oder Vervollständigung des uranfänglichen, einfachen Zustandes des Absoluten, sondern eine bloße Wiederholung desselben enthalten sollte, ja, mehr noch, da durch dieses Herausgehen Gottes aus sich der,

wenn auch nur indirecte Anstoß zum Dasein einer materiellen Welt gegeben wurde, die gleichwohl als im Widerspruch mit Gottes reinem Wesen stehend betrachtet ward. Ebenso unerklärlich war, auf welche Weise die Ideen, welche ursprünglich ganz wesensgleich mit dem, aus dem Absoluten hervorgegangenen „Realen" — wie Dieses wiederum mit dem Absoluten selbst — sein sollten, wie diese Ideen dennoch sich von dem Absoluten trennen oder entfernen und eine entgegengesetzte Richtung annehmen könnten. Denn, sind die Ideen ganz gleich dem Absoluten, so ist, da außer ihnen und dem Absoluten gar Nichts vorhanden sein soll, durchaus unbegreiflich, von woher ihnen der Anstoß zu einer Richtung komme, die jene Gleichheit aufhebt. Soll aber der Grund des Abfalls der Ideen schon in sie selbst gelegt sein, und zwar durch denselben Act, welcher sie aus dem Absoluten hervorgehen ließ, so ist hier nur eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der andern gesetzt. Denn, wollten wir auch annehmen, das Absolute habe nur die Möglichkeit oder das Vermögen des Abfalls in die Ideen gelegt (und dies scheint die Ansicht Schellings zu sein, da er sagt, die Ideen hätten das Vermögen des „Insichselbstseins" empfangen, durch dessen Misbrauch sodann der Abfall erfolgt sei), so ist damit die Schwierigkeit keineswegs beseitigt. Einmal nämlich fragt sich dann immer noch, wodurch denn die Möglichkeit des Abfalls in die Wirklichkeit übergegangen sei, d. h. was die einzelnen Ideen vermocht habe, die ihnen verliehene Freiheit des Insichselbstseins zu misbrauchen, da doch Nichts außer ihnen da war, was sie dazu verleiten konnte, in ihnen selbst aber eben nur das Vermögen, nicht die Nothwendigkeit des Abfalls lag. Sodann aber liegt schon darin ein Widerspruch, daß das Absolute Etwas geschaffen und diesem Geschaffenen das Ver-

mögen gegeben haben soll, von ihm sich zu trennen und in sich selbst zu sein.

Kurz, sobald wir uns als das Wesen des Absoluten die Einfachheit und Sichselbstgleichheit denken, so ist jeder Fortgang von demselben zu einem Zweiten kein wirklicher Fortschritt, keine Entwicklung des absoluten Wesens, sondern ein bloßes Herausgehen des Absoluten aus sich und seiner Einfachheit oder Vollkommenheit. Das Produciren der Ideen gehört nicht zur Selbstentwicklung und Selbstvollendung des Absoluten, sondern es ist ein, wenn auch durch ein angebliches Bedürfniß der „Selbstanschauung" oder der „Liebe Gottes zu sich selbst" u. s. w. motivirter, doch immerhin für das Sein und die Persönlichkeit Gottes nicht schlechthin nothwendiger, also, mit einem Worte, ein zufälliger, willkührlicher Act.

Allen diesen Widersprüchen sollte nun durch die veränderte Fassung der Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt (wie sie namentlich in der Schrift von der Freiheit auftrat) abgeholfen werden. Zuvörderst ward dem Einwurfe: es sei in dem Absoluten kein Grund zum Herausgehen aus sich, also auch kein Grund des Entstehens der Welt vorhanden, durch die Annahme einer „Natur in Gott" begegnet. Hiernach nämlich gestaltete sich die Ansicht Schellings nunmehr folgendermaßen. Das Absolute, Gott, ist nicht von Anfang an vollkommen, sondern es wird dies erst durch Herausbildung seines idealen, geistigen Elements aus einem materiellen natürlichen, mit einem Worte, durch Entwicklung. Das Natürliche ist also nicht aus dem ursprünglich einfachen, rein geistigen Wesen Gottes hervorgetreten, sondern es ist schon in Gott vorhanden, geht seiner vollkommnen Existenz und Persönlichkeit voran.

Wie der Mensch erst dadurch Selbstbewußtsein, Persön-

lichkeit, überhaupt eine in sich abgeschlossene, fertige Existenz erlangt, daß er das natürliche, materielle Element seines Daseins sich, d. h. seinem geistigen Wesen unterwirft, dieses Letztere daraus hervorarbeitet, entwickelt, so auch Gott. Wäre Gott von Anfang an und seiner ganzen Wesenheit nach nur Geist, einfaches, vollkommnes Wesen, so hätte er kein Selbstbewußtsein, keine Persönlichkeit, kein Leben, denn Leben ist Entwicklung, Fortschritt, Kampf verschiedenartiger Elemente. Und somit ist die „Natur in Gott" zwar nicht Gott selbst, aber doch ein nothwendiges Element seines Wesens.

Hierdurch war nun zugleich, nach Schellings Ansicht, nicht blos das Dasein der Welt, sondern auch die Möglichkeit des Bösen in der Welt erklärt und gerechtfertigt. Nicht Gott als Geist ist Grund der Welt, sondern die Welt, das Materielle, ist vielmehr Grund Gottes als eines Geistes; d. h., das Verhältniß zwischen Gott und der Welt oder der Natur ist nicht so zu fassen, als hätte Gott, ein absolut vollkommenes Wesen, die Welt, als ein absolut Unvollkommnes, geschaffen, sondern so, daß das Unvollkommne dem Vollkommneren voranging und Letzteres sich aus Ersterem entwickelte.

Die Möglichkeit des Bösen lag nun darin, daß ein Unvollkommnes, Ungeistiges gleich von Ewigkeit her vorhanden war und gegen das Geistige, welches aus ihm sich emporzuarbeiten strebte, reagirte. Zur Wirklichkeit wird jedoch diese Möglichkeit erst dann, wenn die menschliche Seele (die in diesem Entwicklungsprocesse des göttlichen Lebens als die höchste Spitze jenes Gegensatzes von Natur und Geist auftritt) dem natürlichen Prinzip die Herrschaft über das geistige einräumt, statt es diesem unterzuordnen, wenn sie also das richtige Verhältniß der beiden Elemente, wie es in Gott besteht, umkehrt und somit ein Leben außer Gott führt.

Diese Hingebung an das Natürliche, den „Grund,“ das „dunkle Prinzip“, ist das Resultat eines vollkommen freien Actes von Seiten der einzelnen Seele, aber eines Actes, der nicht jetzt stattfindet, sondern in dem Momente ihres Hervorgehens aus Gott stattgefunden hat. Ebenso ist die Wiederumkehr vom Bösen, die Rückkehr zu Gott durch denselben ursprünglichen Willensact des Menschen vorausbestimmt, so daß also der Mensch, er handle gut oder böse, immer nach strenger Nothwendigkeit und doch auch wieder vollkommen frei handelt.

Hiermit sollten also alle die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche der früheren Ansicht Schellings anhingen, beseitigt sein; in der That jedoch waren sie nur vermehrt. Der Haupt- und Stützpunkt der neuen Anschauungsweise ist der Begriff der „Natur in Gott.“ Schelling gründet diesen Begriff auf eine Thatsache des menschlichen Geistes. Allein er übersah dabei den wichtigen Unterschied, daß in dem Wesen des menschlichen Geistes (wie alles Endlichen) zwar wohl der Trieb und das Vermögen einer fortschreitenden Vervollkommnung, d. h. einer fortschreitenden Ueberwindung und Entwicklung der natürlichen Elemente seines Daseins liegt, nicht aber die Bestimmung einer absoluten Vollkommenheit; daß dagegen in dem Begriff Gottes oder des Absoluten diese Idee einer absoluten Vollkommenheit nothwendig enthalten ist. Dadurch wird aber das ganze Verhältniß ein wesentlich anderes. Der Begriff der absoluten Vollkommenheit ist mit dem Begriff der Entwicklung schlechthin unverträglich, denn in dem letzteren liegt wesentlich dies, daß jede Stufe der Entwicklung in eine höhere übergehe, daß keine die absolut letzte sei. So ist es beim Menschen. Wenn also Gott wirklich aus einem unvollkommneren Zustande heraus sich entwickeln sollte, so müßte diese Entwicklung ins

Unendliche fortgehen; Gott könnte also zwar immer vollkommner, niemals aber vollkommen, d. h. absolut vollkommen werden. Da nun aber gleichwohl Gott, seinem Begriffe nach, als absolut vollkommen gedacht wird, so muß er dies auch schon von Anfang an sein, kann es nicht erst durch seine Entwicklung werden, und folglich muß das eigentliche Wesen Gottes vor oder über dem sich entwickelnden, gleichsam mit der Natur, dem Prinzip des Unvollkommnen, im Kampfe liegenden Geiste Gottes dasein, als der unverrückbare Punkt, von dem diese Entwicklung selbst aus- und in den sie zurückgeht, als das von dem Werden Gottes unberührte Sein oder die innerste Substanz desselben.

Diese Folgerungen sind auch unsrem Philosophen nicht fremd geblieben und haben ihn auf den so merkwürdigen und, wenn man nicht der von uns gegebnen Erklärungsweise folgt, so unverständlichen Begriff eines Ungrundes Gottes geführt. Unter dem Ungrunde Gottes nämlich soll, nach Schelling, etwas durchaus Einfaches und in sich Abgeschlossenes, Fertiges gedacht werden, in welchem sich gar kein Gegensatz von Natur und Geist, folglich auch kein Werden, kein Streben nach Vollkommenheit findet. Hiermit wären wir nun gewissermaßen auf den früheren Standpunkt zurückversetzt, wo auch Gott als ein Fertiges, als eine einfache, absolut vollkommne Substanz gedacht wurde. Allein sogleich tritt hier auch wieder das Bedenken ein, wie denn nun dieser Ungrund, d. h. der absolut vollkommne Gott, dazu komme, sich zu verendlichen, sich in den Gegensatz von Natur und Geist zu spalten, sich gleichsam in die Ungewißheit des Werdens, der stufenweisen Vervollkommnung hinauszuwerfen, da er doch schon in sich die absolute Vollkommenheit und Selbstbefriedigung besitze. Und, da das Dasein der „Natur

Gottes" als der Grund des Bösen oder mindestens der Unvollkommenheit dargestellt worden ist, so muß nun gefragt werden: Wie konnte Gott, das vollkommne Wesen, einen solchen Zustand der Unvollkommenheit eintreten lassen? Mit einem Worte, auch hier, wie in der Schrift „Philosophie und Religion", wird das Vollkommene als Grund des Unvollkommnen betrachtet, nur daß hier scheinbar ein anderes Motiv dafür angegeben ist, nämlich die Nothwendigkeit der eignen Entwicklung der persönlichen Existenz Gottes. Allein auch dieser Grund wird dadurch wieder aufgehoben, daß Gott sich schon in einem Zustand der Vollkommenheit befindet und daß er diesen aufgiebt, um ihn wiederzuerlangen. Es bleibt daher am Ende immer kein andres Motiv für diese Selbstverendlichung Gottes übrig, als das schon früher von Schelling gebrauchte und auch hier wiederholte, die Liebe, welche sich selbst offenbaren, aus sich selbst herausgehen wolle, um sich in einem Zweiten wiederzufinden, und was dergleichen mystische Ausdrücke mehr sind.

Daher denn auch der Widerspruch, der sich durch die ganze Abhandlung von der Freiheit hindurchzieht und der noch deutlicher in der Streitschrift gegen Jacobi zu Tage kommt, daß nämlich Schelling das „dunkle Prinzip" bald als ein schlechthin daseiendes, von Gott gleichsam vorgefundenes betrachtet, bald aber als das Product des göttlichen Wesens selbst; ohngefähr so wie Fichte das Nichtich bald als einen Widerstand, auf den das Ich stoße, und bald als einen Gegenstand, den es sich selbst schaffe, darstellte.

Das Gesagte mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Schellingschen Ansicht auch von ihrer speculativen Seite darzuthun, nachdem deren Unvereinbarkeit mit dem Leben und seinen wichtigsten Interessen schon oben nachgewiesen worden ist. Wollten wir auf alle Einzelheiten dieser Ansicht eingehen, so müß-

Unendliche fortgehen; Gott könnte also zwar immer vollkommner, niemals aber vollkommen, d. h. absolut vollkommen werden. Da nun aber gleichwohl Gott, seinem Begriffe nach, als absolut vollkommen gedacht wird, so muß er dies auch schon von Anfang an sein, kann es nicht erst durch seine Entwicklung werden, und folglich muß das eigentliche Wesen Gottes vor oder über dem sich entwickelnden, gleichsam mit der Natur, dem Prinzip des Unvollkommnen, im Kampfe liegenden Geiste Gottes dasein, als der unverrückbare Punkt, von dem diese Entwicklung selbst aus- und in den sie zurückgeht, als das von dem Werden Gottes unberührte Sein oder die innerste Substanz desselben.

Diese Folgerungen sind auch unsrem Philosophen nicht fremd geblieben und haben ihn auf den so merkwürdigen und, wenn man nicht der von uns gegebnen Erklärungsweise folgt, so unverständlichen Begriff eines Ungrundes Gottes geführt. Unter dem Ungrunde Gottes nämlich soll, nach Schelling, etwas durchaus Einfaches und in sich Abgeschlossenes, Fertiges gedacht werden, in welchem sich gar kein Gegensatz von Natur und Geist, folglich auch kein Werden, kein Streben nach Vollkommenheit findet. Hiermit wären wir nun gewissermaßen auf den früheren Standpunkt zurückversetzt, wo auch Gott als ein Fertiges, als eine einfache, absolut vollkommne Substanz gedacht wurde. Allein sogleich tritt hier auch wieder das Bedenken ein, wie denn nun dieser Ungrund, d. h. der absolut vollkommne Gott, dazu komme, sich zu verendlichen, sich in den Gegensatz von Natur und Geist zu spalten, sich gleichsam in die Ungewißheit des Werdens, der stufenweisen Vervollkommnung hinauszuwerfen, da er doch schon in sich die absolute Vollkommenheit und Selbstbefriedigung besitze. Und, da das Dasein der „Natur

Gottes" als der Grund des Bösen oder mindestens der Unvollkommenheit dargestellt worden ist, so muß nun gefragt werden: Wie konnte Gott, das vollkommne Wesen, einen solchen Zustand der Unvollkommenheit eintreten lassen? Mit einem Worte, auch hier, wie in der Schrift „Philosophie und Religion", wird das Vollkommene als Grund des Unvollkommnen betrachtet, nur daß hier scheinbar ein anderes Motiv dafür angegeben ist, nämlich die Nothwendigkeit der eignen Entwicklung der persönlichen Existenz Gottes. Allein auch dieser Grund wird dadurch wieder aufgehoben, daß Gott sich schon in einem Zustand der Vollkommenheit befindet und daß er diesen aufgiebt, um ihn wiederzuerlangen. Es bleibt daher am Ende immer kein andres Motiv für diese Selbstverendlichung Gottes übrig, als das schon früher von Schelling gebrauchte und auch hier wiederholte, die Liebe, welche sich selbst offenbaren, aus sich selbst herausgehen wolle, um sich in einem Zweiten wiederzufinden, und was dergleichen mystische Ausdrücke mehr sind.

Daher denn auch der Widerspruch, der sich durch die ganze Abhandlung von der Freiheit hindurchzieht und der noch deutlicher in der Streitschrift gegen Jacobi zu Tage kommt, daß nämlich Schelling das „dunkle Prinzip" bald als ein schlechthin daseiendes, von Gott gleichsam vorgefundenes betrachtet, bald aber als das Product des göttlichen Wesens selbst; ohngefähr so wie Fichte das Nichtich bald als einen Widerstand, auf den das Ich stoße, und bald als einen Gegenstand, den es sich selbst schaffe, darstellte.

Das Gesagte mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Schellingschen Ansicht auch von ihrer speculativen Seite darzuthun, nachdem deren Unvereinbarkeit mit dem Leben und seinen wichtigsten Interessen schon oben nachgewiesen worden ist. Wollten wir auf alle Einzelheiten dieser Ansicht eingehen, so müß-

ten wir die Grenzen, die wir unserm Werke gesteckt, weit überschreiten. Wir unterlassen daher selbst eine nähere kritische Beleuchtung der von Schelling aufgestellten Erklärung der menschlichen Freiheit, da wir eine ausführlichere Erörterung dieses Begriffs schon bei Kant gegeben haben und zu einer vergleichenden Kritik der verschiedenartigen Auffassungen, welche derselbe bei unsern Philosophen gefunden hat, später Gelegenheit finden werden. Ueberdies trägt die Schellingsche Ansicht von der Freiheit den Widerspruch so offen an der Stirn, daß es einer Widerlegung derselben kaum zu bedürfen scheint.

Auch über die geschichtsphilosophischen Betrachtungen Schellings können wir kurz sein, nachdem wir das Gebiet, auf dem sich dieselben bewegen, die religiösen Ansichten des Philosophen, nach allen Seiten hin kennen gelernt haben. Auf den Widerspruch, der sich zwischen derjenigen Geschichtsansicht, welche in dem „System des Idealismus" ausgesprochen ist, und der in der Schrift über das akademische Studium niedergelegten findet, haben wir schon früher aufmerksam gemacht; wir fügen daher hier nur hinzu, daß die beiden späteren Darstellungen desselben Gegenstandes (in der Schrift „Philosophie und Religion," und in der Abhandlung über die Freiheit) ebenfalls wieder sowohl unter sich als auch von den beiden früheren wesentlich abweichen. Denn, während die früheren beiden drei Perioden der Geschichte annehmen, eine Periode der Natur, eine des Schicksals und eine der Vorsehung, wird in der Schrift „Philosophie und Religion" die ganze Geschichte nur in zwei große Abschnitte eingetheilt, wovon der eine die Entfernung der Menschheit von Gott oder den Abfall, der andre aber die Rückkehr der Menschheit zu Gott oder die Versöhnung in sich schließen soll. In den Untersuchungen über die Freiheit endlich bildet

zwar ebenfalls der Eintritt des Christenthums den Hauptein=schnitt, allein die Geschichte der vorchristlichen Welt ist hier weit vielfacher gegliedert, als in den früheren Darstellungen.

Abgesehen jedoch von diesen Abweichungen im Einzelnen, stimmen die sämmtlichen geschichtsphilosophischen Ansichten Schellings darin überein, daß sie die Geschichte der Menschheit im Grunde als einen bloßen Kreislauf, nicht als einen wirklichen Fortschritt ins Unendliche darstellen. Schelling nimmt an, die Menschheit sei entweder aus einem vorweltlichen Zustande höherer Reinheit oder doch aus einem anfänglichen Stande der Unschuld auf der Erde in einen Zustand der Unheiligkeit und Unseligkeit herabgesunken, aus dem sie erst wieder durch die göttliche Vorsehung und Versöhnung, mittelst der Offenbarung, des Christenthums, gerettet und aufs Neue einem besseren Zustande entgegengeführt werden müsse. Mit einem Worte, weder der Zweck des menschlichen Lebens, — des Einzelnen wie der Gesammtheit — noch die Mittel für diesen Zweck liegen, nach Schellings Ansicht, innerhalb der Sphäre des natürlichen, irdischen Daseins der Menschen; Beides ist vielmehr ein Uebernatürliches, Uebersinnliches, rein Ideales, eine mystische Verklärung alles Irdischen. Und so sehen wir denn die Schellingsche Philosophie, die sich anfangs mit einem so warmen Enthusiasmus in das Naturleben zu vertiefen schien, bei demselben Punkte angekommen, an welchen auch die Fichtesche, von einer andern Seite, von den praktischen Reformbestrebungen her, gelangt war, bei dem vollständigsten Mysticismus, der Verachtung des natürlichen Daseins und der natürlichen Interessen der Gesellschaft.

Anhänger und Gegner Schellings.

Unter Denen, welche hauptsächlich zur Verbreitung und Entwicklung der Schellingschen Ideen beigetragen haben, sind vor Allen zu nennen Steffens, Schubert und Oken.

Steffens hat beide Theile der Philosophie, die Wissenschaft von der Natur und die Wissenschaft vom Menschen, zum Gegenstand seiner Forschung gemacht. In seiner „Naturgeschichte des Innern der Erde“ entwickelt er das Prinzip der Polarität, in Bezug auf seine Erscheinung in den verschiedenen Bildungen der Natur, den chemischen Stoffen, den Fossilien, den organischen Wesen u. s. w. Zugleich sucht er in allen diesen Erscheinungen das Gesetz der Einheit und der stufenweisen Entwickelung nachzuweisen. Der höchste Ausdruck dieses Gesetzes ist ihm das Prinzip der Individualisation. In Bezug auf die besondern Bildungsprinzipien der verschiedenen Klassen der organischen Wesen, die Reproduction, die Irritabilität und die Sensibilität, stellt er, wie Schelling, die Behauptung auf, daß die Reproduction in demselben Grade schwächer sei, in welchem die Irritabilität stärker hervortrete, und daß diese Letztere wiederum in der vermehrten Sensibilität untergehe. In seinen „Grundzügen der Naturgeschichte“ sucht er die von Schelling aufgestellte Theorie des Lichts und der Schwere zu berichtigen. Nach seiner Ansicht ist das Licht der formale, die Schwere der reale Factor der Identität, d. h., durch die Schwere lösen sich alle einzelne

Formen in der allgemeinen oder centralen Einheit auf; durch das Licht dagegen treten sie aus dem gemeinsamen Centrum heraus und gewinnen selbstständige Form. In demselben Werke vergleicht Steffens die Pole der Erde mit den polaren Erscheinungen des Magnetismus, der Elektricität und der chemischen Wahlverwandtschaften. Neben dem Nord- und Südpol nimmt er nämlich noch zwei andre Pole an, den östlichen und den westlichen. Diese beiden letztern Pole sollen in Verbindung stehen mit den Polen des elektrischen Stroms und zu gleicher Zeit eine Verwandtschaft mit dem Sauerstoff und dem Wasserstoff haben, während die beiden andern Pole den Polen des Magnets und, unter den chemischen Stoffen, dem Stickstoff und der Kohlensäure analog sind. Steffens dehnt diese Analogie auch noch weiter aus, indem er die Vermögen der menschlichen Seele ebenfalls nach polaren Gegensätzen ordnet. Ueberhaupt betrachtet Steffens den Menschen in engster Beziehung zur Natur. In seiner „Anthropologie" stellt er denselben unter drei Gesichtspunkten dar: erstens, unter dem geologischen, d. h. ihn als letztes Product des Bildungsprocesses unsrer Erde; zweitens, unter dem physiologischen, d. h. als organisches Wesen; drittens endlich, unter dem psychologischen, d. h. nach seiner höheren, geistigen Bestimmung. Diese drei Gesichtspunkte stellen gewissermaßen die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft des Menschen dar. In allen Erscheinungsformen des menschlichen Daseins sucht Steffens die Spuren der göttlichen Idee nachzuweisen, die sich unter individuellen Gestalten zu offenbaren strebt. Allein überall findet er diese Erscheinung der Idee gehemmt und getrübt durch den Widerstand der irdischen Elemente. Die Natur und der Mensch sind in einem Zustande der Entartung, des Abfalls vom Göttlichen; Bestimmung des Menschen ist es, den normalen Zustand seines Daseins und der Natur dadurch

wiederherzustellen, daß er sich und durch sich die Natur wieder in Frieden und Einklang mit Gott setze.

Diese Idee einer allgemeinen Erneuerung oder Verbildung der übernatürlichen Offenbarungsformen des Göttlichen auf der Erde sucht Steffens in einem andern Werke, betitelt: „Karikaturen des Heiligen," mehr im Einzelnen weiter zu entwickeln. Der Staat, die Gesellschaft, die Kirche, Alles ist im Zustande der Zerrissenheit und der Verwirrung. Statt der Harmonie und Einigkeit, welche das göttliche Gesetz besiehlt, herrscht überall Spaltung, Streit und Kampf der Extreme. Die politische Freiheit ist in Anarchie und Revolution, das conservative Prinzip in ein System des starren Stillstandes und der Reaction entartet. Statt des harmonischen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat herrscht schroffer Zwiespalt zwischen Beiden, indem bald die Kirche sich von dem Staate trennt und seine Oberherrschaft anzuerkennen sich weigert, bald aber der Staat die Kirche gänzlich in sich hineinzieht und ihrer Selbstständigkeit beraubt. Diese Idee einer Zerrissenheit des menschlichen Lebens, einer Auflösung aller socialen und politischen Verhältnisse, einer geheimen und unwiderstehlichen Einwirkung dunkler, dämonischer Naturmächte auf den Menschen und auf die Gesellschaft, einer Einwirkung, die nur durch eine Rückkehr des Menschen zu seinem höheren Urquell, durch eine mystische Vereinigung mit Gott aufgehoben werden könne — diese Ideen ziehen sich durch alle spätere Werke von Steffens, sowohl durch seine poetischen als durch seine philosophischen hindurch und finden ihren höchsten Ausdruck und Abschluß in seinem neuesten speculativen Werke, seiner „Religionsphilosophie."

Während Steffens in die Tiefen der Natur hinabstieg und in den Mysterien der Erdbildung und dem geheimnißvollen Weben der Elementarkräfte den schaffenden Weltgeist zu

belauschen suchte, erhob sich Schubert zu der Anschauung des Sternenhimmels und seiner ewigen, wandellosen Gesetze, stieg dann ebenfalls hinauf zu dem ursprünglichen Zustande der Welt, und suchte die erste Bildung der Himmelskörper aus der schöpferischen Bewegung des Absoluten zu erklären. Sein berühmtestes Werk in dieser Hinsicht sind seine „Gedanken über die Nachtseite der Natur.“ Dieselbe Richtung auf das Geheimnißvolle und Dunkle findet sich auch in seinen psychologischen Betrachtungen wieder. Die geheimnißvollen Beziehungen, in denen die menschliche Seele zu einer andern Welt und zu Gott steht, wie sie sich in den Träumen und ähnlichen Erscheinungen offenbaren, ziehen vorzugsweise seine Aufmerksamkeit auf sich und werden unter allerhand mystischen Symbolen von ihm gedeutet. In seinen moralischen Schriften nähert sich Schubert eben so wie Steffens dem Pietismus.

Oken, umfassender, als die beiden Erstgenannten, hat seine Forschungen auf alle Theile der Naturphilosophie ausgedehnt und diese zu einem vollständigen Systeme ausgearbeitet. Der Hauptgegenstand seiner Betrachtungen ist indeß der Proceß des organischen Lebens, nach seiner Ansicht der letzte Zweck der Natur. Wie Schelling, nimmt auch Oken drei Grundformen oder Grundacte der Selbstoffenbarung oder Selbstentwicklung des Absoluten an; er nennt sie die Monas, die Dyas und die Trias. Diese drei Formen oder Ideen des Absoluten erscheinen in der Natur als Schwere, Licht und Wärme. Die Schwere ist das bildende Prinzip der Materie, diese aber die Basis aller anderen Formen oder Bildungen der Natur. Die Urmaterie oder der Aether spaltet sich in zwei entgegengesetzte Pole, wovon der eine im Centrum bleibt, der andere in die Peripherie tritt. Das Resultat dieser Polarisation des Aethers ist das Licht; der centrale Pol ist die Sonne,

um welche sich peripherisch die Planeten bewegen. Das Licht ist der eigentliche Urquell der Welt; denn durch das Licht ist aus dem, ursprünglich einfachen Centrum eine unendliche Mannigfaltigkeit besonderer Formen hervorgestrahlt. Indem sich nun der ausstrahlenden oder centrifugalen Bewegung des Lichts die centripetale Bewegung der Schwerkraft entgegensetzt, so entsteht aus diesem Kampfe der Schwere und des Lichts, als Drittes, die Wärme. Die Wärme ist ein Act der Neutralisation; die Verbrennung ist zugleich eine Erzeugung, denn das Feuer ist eine Verdichtung des gestaltlosen Aethers und aus ihm geht die Schöpfung der festen Materie oder der Erde hervor.

Oken hat auch versucht, allgemeine Gesetze für die dynamische Bildung der einzelnen Naturwesen aufzufinden. Jedes Wesen, sagt er, enthält zwei, zu seinem Bestehen und seiner Entwicklung nothwendige Elemente, eine Basis und ein thätiges oder bildendes Prinzip. Die Basis ist etwas rein Passives, Leidendes; sie wird von dem thätigen Prinzip gestaltet und entwickelt. Doch wirkt sie insofern bedingend auf die Thätigkeit des Bildungsprinzips ein, als dieses seine fortbildende Kraft nur innerhalb der Grenzen der Basis entwickeln kann. So z. B. ist die Basis des Magnetismus die Erde oder die Metalle, die der Electricität die Luft, die des chemischen Processes das Wasser und die Salze, die des organischen Lebens die schleimige Flüssigkeit des Samens, die des Lichts endlich der Aether. Die verschiedenartigen Verbindungen dieser Basen oder Grundelemente der Dinge erzeugen eine Mannigfaltigkeit von Einzelbildungen. So z. B. entstehen die verschiedenen Klassen von Mineralien aus den verschiedenen Zusammensetzungen ihrer gemeinschaftlichen Basis, der Erde, theils mit dem Wasser, theils mit der Luft u. s. w., wovon wieder die mancherlei elektrischen, magnetischen und andere Erscheinungen hervorgehen. Ein sehr sinnreiches

Theilungsprinzip bringt Oken bei den organischen Wesen in Anwendung. Er stellt nämlich die Ansicht auf, jedes einzelne Organ sei durch eine besondre Klasse organischer Wesen repräsentirt. So sollen die Infusionsthierchen den einfachen Lebenskeim, gleichsam den Punkt, in dem das Leben ansetzt, darstellen; die Moose und Flechten das Zellengewebe u. s. w. In der weitern Verfolgung dieser Hypothese hat man dann auch wohl den einzelnen Sinnen ein selbstständiges Dasein zugesprochen und z. B. die Fische für die Repräsentanten des Geruchssinns, die Vögel für die des Gesichtssinns, die Würmer für die des bloßen Gefühls u. s. w. erklärt.

Die Systeme von Steffens, Schubert und Oken enthalten einen reichen Schatz geistvoller und überraschender Ansichten über die Erscheinungen der Natur und darunter auch manche richtige und fruchtbare Beobachtung, allein im Ganzen ist doch die wahre wissenschaftliche und praktische Ausbeute ihrer Forschungen nicht bedeutend genug, um den Schaden auszugleichen, den ihr geistreiches, aber gefährliches Spiel mit leeren Hypothesen und künstlichen Formeln in der Naturwissenschaft angerichtet hat.

Andre Anhänger Schellings, wie: Klein, Berger, Stutzmann, Solger u. s. w., begnügten sich, das Prinzip und die Methode ihres Meisters weiter zu entwickeln. Vor Allen war Solger bemüht, das Wesen der intellectuellen Anschauung aufzuhellen. Er glaubte dasselbe in einer vollkommenen Selbstverleugnung von Seiten des Individuums und einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Geistes an dasselbe zu finden, wodurch er sich freilich — wenigstens von dem ursprünglichen Standpunkte der Schellingschen Philosophie entfernte, den allerdings Schelling selbst später mehr und mehr aufgegeben hatte.

Noch Andre, z. B. Troxler, Windischmann,

Bachmann, Rüßlein, Schad, Tanner, Schelvers, Rixner, Nasse, Blasche, Buchner u. s. w., beschäftigten sich mit den besonderen Theilen des Identitätssystems, wobei sie bald mehr bald weniger streng an den Grundsätzen Schellings festhielten. Die Mehrzahl derselben wandte sich ausschließlich der Naturphilosophie zu. Einzelne richteten jedoch auch ihre Aufmerksamkeit auf die idealen Theile der Philosophie. Troxler schrieb über die Naturwissenschaften, das Recht und die Erziehung; zugleich ist er als Politiker und einer der Hauptverfechter des demokratischen Prinzips in der Schweiz bekannt. Windischmann hat ein großes Werk über die geschichtliche Entwicklung der philosophischen und religiösen Ideen geschrieben; sein Standpunkt ist jedoch ein allzu ausschließlich katholischer und mystischer. Die ästhetischen Ideen Schellings wurden hauptsächlich von Bachmann, Rüßlein und Solger bearbeitet. Der bekannteste unter diesen ist Solger, dessen klassische Schrift „Erwin" die Theorie des Schönen aus dem von Schelling aufgestellten Grundsatze entwickelt, daß das Schöne die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen sei, oder, mit andern Worten, daß die schöne Form eines Gegenstandes aus dem organischen Wirken einer inneren Kraft hervorgehe, welche den äußeren, materiellen Stoff belebt und beseelt.

Ausführlicher müssen wir von drei andern Philosophen aus der Schule Schellings sprechen, von Eschenmayer, Görres und Schleiermacher.

Eschenmayer hat die Ideen der Naturphilosophie auf die Psychologie, die Rechtsphilosophie und die Religion angewandt, ohne jedoch in allen Stücken mit Schelling übereinzustimmen. In seiner „Psychologie" betrachtet er die Erscheinungen des Seelenlebens in ihrer innern Verbindung und Wechselwirkung theils mit den physiologischen Gesetzen, theils

mit den allgemeinen Bedingungen des Naturlebens. Von besonderem Interesse sind seine Untersuchungen über das Wesen des Somnambulismus und des Hellsehens. Der Mesmerismus erfreute sich gerade damals, um das Ende des vorigen und den Anfang des jetzigen Jahrhunderts, einer großen Aufmerksamkeit in Deutschland und namentlich in Schwaben. Justinus Kerner, zugleich Arzt und Dichter, gab damals das bekannte Buch heraus: „Die Seherin von Prevorst." Dieses Buch erregte außerordentliches Aufsehen und gewann den wunderbaren magnetischen Versuchen Kerners viel Anhang und Nachahmung. Eschenmayer unternahm es, dieselben durch die Lehren der Naturphilosophie zu unterstützen und in eine förmliche Theorie zu bringen.

Außer diesen psychologischen Schriften hat Eschenmayer auch ein Werk über Rechtsphilosophie, unter dem Titel „Normalrecht," herausgegeben. In diesem Werke sucht er die allmälige und stufenweise Entwicklung der Rechtsidee unter den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten nachzuweisen. Die Rechtsidee besteht, nach seiner Ansicht, aus drei Ideen, der Idee der persönlichen Freiheit, der Idee der Gleichheit und der Idee der Gerechtigkeit, welche letztere die gemeinschaftliche Basis der Freiheit und der Gleichheit und das eigentliche Grundprinzip des Staats ist. Der Staat ruht wesentlich auf der Gesetzlichkeit und der Tugend seiner Bürger, so wie auf der Gerechtigkeit und Mäßigung der Regierung. Es giebt vier verschiedene Entwicklungsstufen oder Perioden des Rechts. In der ersten Periode gab es kein anderes Recht, als das des Stärkeren; es war ein Krieg Aller gegen Alle. Darauf folgte das Recht der Sclaverei, wo ein Theil der Menschen sich dem andern unterwarf. Die dritte Periode ist die der Freiheit unter der Form der Demokratie, wie sie sich in den alten Republiken findet. In der vierten endlich erscheint das

Recht in seiner vollkommensten Gestalt, im monarchischen Staate. Es ist die Aufgabe unsres Jahrhunderts, die sämmtlichen monarchischen Staaten in einen einzigen Staat durch die einigende Macht der Religion zu verschmelzen.

In seinen religiösen Schriften unterscheidet Eschenmayer dreierlei Religionssysteme, den Rationalismus, den Supranaturalismus und den Mysticismus. Der Rationalismus will die religiösen Wahrheiten durch die bloße Macht des Denkens erreichen; das Supranaturalismus hält sich lediglich an den Buchstaben der heiligen Schrift. Beide Systeme sind einseitig und unbefriedigend. Wir müssen, sagt Eschenmayer, uns mit Gott durch ein mystisches Band vereinigen, um die Schranken hinwegzuräumen, die uns von ihm trennen, und um klaren Blicks in die geheimnißvollen Tiefen der Natur und des göttlichen Wesens zu schauen. Von diesem mystischen Standpunkte aus bekämpfte Eschenmayer auch Schelling, welcher das Verhältniß des Menschen und der Natur zu Gott auf dem Wege einer rein speculativen Vernunfterkenntniß zu erfassen versuchte. Schelling antwortete ihm in der Schrift „Philosophie und Religion" und in der „Zeitschrift für Deutsche". Wir haben hierüber schon oben gesprochen.

Görres ist bekannter, als durch seine wissenschaftlichen Schriften, durch die wichtige, aber zweideutige Rolle, die er in den politischen und kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands gespielt hat. Jacobiner im Jahre 1796, wo er in den Rheinprovinzen die Republik ausrufen half, constitutioneller Monarchist im Jahre 1814, wo die Macht und Heftigkeit seiner Angriffe gegen die französische Herrschaft in dem von ihm herausgegebenen „Rheinischen Merkur" ihm von Seiten Napoleons den Namen einer „fünften alliirten Macht" erwarb, hat er seine politische Laufbahn als fanatischer Vertheidiger des Absolutismus und Ultramontanismus, als wüthender Gegner aller

freieren Richtungen beschlossen. Er war lange Zeit im engsten Einverständniß mit der reactionären Partei in Preußen, deren Organ das Berliner politische Wochenblatt war, trennte sich jedoch von derselben in der bekannten Kölner Angelegenheit und ward der heftigste Gegner der preußischen Regierung und ein Verfechter der päbstlichen Prärogative. In seinen religiösen Ansichten hat Görres stets einen großen Hang zum Mysticismus und zur mittelalterlichen Romantik gezeigt. In seinem neuesten größeren Werke, betitelt „Christliche Mystik" sucht er den Mysticismus auf eine wissenschaftliche Theorie des organischen Lebens und der menschlichen Seelenvermögen zu gründen und zugleich durch Zeugnisse der Geschichte das wirkliche Vorhandensein eines wunderbaren Zusammenhanges des Menschen mit der Geisterwelt zu beweisen. Er nennt dies Werk ein „Bollwerk des Katholicismus."

Schleiermacher, der berühmte Uebersetzer des Plato, ist der Begründer einer neuen Epoche in der wissenschaftlichen Theologie geworden, indem er sowohl die abstracten Begriffe der Rationalisten, als auch die unklaren Schwärmereien der Mystiker durch eine organische, wahrhaft speculative Methode der Entwicklung aller Religionswahrheiten zu verdrängen suchte. Er ging von der Ansicht aus, die Religion dürfe sich nicht auf eine einzige Fähigkeit unsres Bewußtseins, den Willen oder das Gefühl oder den Verstand, beschränken, sondern müsse alle Kräfte unsrer Seele in Bewegung setzen, alle Richtungen und Gestaltungen unsres Lebens durchdringen. Die Kunst, die Wissenschaft, die Sitte, Alles muß seine Richtung und Weihe von dem religiösen Gefühl empfangen, welches unsre Gedanken, unsre Handlungen, unser ganzes Sein belebend, erhebend und gestaltend durchwehen soll. Die Quelle aller religiösen Ideen ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem höheren Sein und zugleich der in-

nigsten, vertrauensvollsten Hingebung an dieses höhere Wesen. Der religiöse Mensch lebt in Gott und durch Gott; er erblickt überall Gott, der sich unter tausend Formen ihm offenbart; er erkennt sein unendliches Sein in der endlichen Erscheinung, in den Fortschritten des Menschengeschlechts, im Staat, in der Kunst; er hilft diese großen Zwecke der göttlichen Selbstoffenbarung fördern — nicht in blindem Gehorsam, sondern aus freiem Entschluß, mit der schönen und erhabenen Begeisterung der Tugend.

Die Religion ist, nach Schleiermachers Ansicht, unter den Menschen in einer Reihefolge einseitiger und unvollkommner Formen zur Erscheinung gekommen. Zuerst trat sie auf als Sabäismus, d. h. als Anbetung der Natur und der Gestirne; sodann verschmolz sie mit der Kunst in dem Heidenthum der alten klassischen Welt; wieder ein andres Mal nahm sie die Form der Theokratie an, z. B. bei den Juden, oder erweckte in ihren Anhängern die fanatische Begierde nach kriegerischem Ruhm, wie z. B. der Muhamedanismus. Das Christenthum ist die reinste und erhabenste aller Religionen; nur darf man dasselbe nicht lediglich nach seinem moralischen oder historischen Inhalte, sondern von dem oben entwickelten höhern, speculativen Standpunkte aus betrachten.

Diese Ideen Schleiermachers über die Religion (deren weitere Entwicklung theils in seinen „Monologen" theils in seinen „Reden über die Religion" theils endlich in seiner „Dogmatik" enthalten ist) haben wesentlich dazu beigetragen, den Ideen der neueren Philosophie Eingang in die Theologie zu verschaffen und diese Letztere von dem beschränkten Standpunkt des Kantschen Rationalismus zu einer freieren und umfassenderen Betrachtungsweise der religiösen Grundansichten zu erheben.

Zu gleicher Zeit unternahm Schleiermacher eine Umgestaltung der Sittenlehre. In seiner „Kritik aller bisherigen Moralsysteme" unterwirft er die verschiedenen Systeme der Sit-

tenlehre einer scharfen Prüfung und findet dabei hauptsächlich folgende Mängel darin. Erstens, sagt er, haben unsere Sittenlehrer nicht bestimmt genug das oberste Prinzip der menschlichen Handlungen ausgesprochen; zweitens, haben sie die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen sittlichen Anlagen und Neigungen, so wie der verschiedenen Interessen des Menschen und deren Einfluß auf deren Handlungsweise nicht ausreichend erklärt; drittens, haben sie die Begriffe des Guten, der Pflicht und der Tugend mit einander vermischt. Neben dieser kritischen Behandlung der Moral hat Schleiermacher auch seine eigenen Ansichten über denselben Gegenstand in seinem „System der Sittenlehre", einem erst nach seinem Tode veröffentlichten Werke, entwickelt. Dieses Werk zerfällt in drei Theile, wovon der erste von dem höchsten Gut, der zweite von dem Willen des Subjects, der dritte endlich von den äußeren Formen handelt, unter denen die Idee des höchsten Gutes durch die individuelle Willensthätigkeit, verwirklicht werden könne. Diese Formen sind doppelter Art, theils organische, theils symbolische. Die Moral ist eine Art von Gymnastik; sie setzt alle Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Seele in Bewegung, übt und bildet sie aus, um sie geschickt zu machen, die Zwecke der Vernunft zu erfüllen; sie treibt den Menschen an, die Natur seinem Willen zu unterwerfen und an ihrem Widerstand seine Kräfte und Ideen zu entwickeln; sie verleiht den mechanischen Künsten, dem Ackerbau, dem Handel und der Industrie diese höhere Bedeutung eines sittlichen Bildungsmittels; sie organisirt die Arbeiten der Individuen, sowie die allgemeinen Einrichtungen des Staats und der Gesellschaft.

Der sittliche Wille des Menschen prägt sich aber auch noch unter andern, symbolischen Formen aus, insofern er nämlich sich auf das Unendliche, auf Gott richtet und diese Richtung durch Ideen und Handlungen auszudrücken strebt.

Beide Richtungen des menschlichen Willens, die organische und die symbolische, verbinden und vollenden sich in den objectiven Formen der Familie, des Staats, der Nationalität und der Kirche, welche Letztere uns das wahre Wesen Gottes unter den Symbolen der Kunst offenbart.

Die Tugend ist das Resultat zweier Factoren, von denen der eine ideal, der andere real ist; es sind dies die Liebe und die Kraft, oder, mit andern Worten, das Vermögen, das Schöne und Gute zu fühlen und zu erkennen, und das Vermögen, dieser Erkenntniß gemäß zu handeln, die Ideen des Schönen und Guten zu verwirklichen.

Die Pflicht ist entweder eine allgemeine oder eine besondere. Die allgemeine Pflicht umfaßt die Berufs- und Rechtspflichten, die besondere dagegen die Gewissens- oder Liebespflichten.

Als das höchste Gut der sittlichen Vollkommenheit des Menschen stellt Schleiermacher auf: die Versöhnung der allgemeinen Interessen der Gesellschaft mit den Interessen des Einzelnen, der Selbstliebe mit der Selbstverleugnung oder Tugend.

Schleiermachers Bestrebungen waren hauptsächlich gegen die abstracte und pedantische Moral und Sitte gerichtet, welche, nach seiner Ansicht, die höhere Sittlichkeit der freien, schönen Natürlichkeit unterdrückt. Aus dieser Opposition ging auch jene berühmte Vorrede zu der „Lucinde" Schlegels hervor, worin er gegen die gewöhnlichen, verkünstelten Begriffe der Verschämtheit oder der Scheu vor dem Natürlichen eifert. In seinen spätern Jahren neigte er sich mehr einer andern, strengern Richtung zu, welche ihn zuletzt fast zum Pietismus führte.

Zum Schluß müssen wir noch von einigen andern Philosophen sprechen, deren Ansichten mehr oder weniger mit den Schellingschen übereinkommen, wenn schon sie nicht eigentlich zu seiner Schule gerechnet werden können. Es sind dies: **Baader**, **Wagner** und **Krause**.

Franz Baader hat seine philosophische Bildung unabhängig von den modernen Systemen, ja sogar im offnen Widerspruch mit der Mehrzahl derselben vollbracht; er ist der Wiedererwecker der mittelalterlichen Theosophie und namentlich der tiefsinnigen Lehren Jac. Böhmes in Deutschland gewesen, wie es zu derselben Zeit in Frankreich St. Martin war, mit welchem Letzteren auch Baader aufs Innigste sympathisirt.

Folgendes sind die Hauptideen der Baaderschen Philosophie:

Das Prinzip des Lebens ist ein Prinzip der Thätigkeit und der Gestaltung. Das Leben strebt nach einer Form des Daseins, die Seele nach einem Körper. Der Bethätigung des Lebens und der Gestaltung einer bestimmten Daseinsform geht voraus ein Zustand des Schwebens und Wogens zwischen zwei entgegengesetzten Kräften, der Ausdehnung und der Zusammenziehung. In diesem Zustande giebt es noch nichts Bestehendes, noch keine feste Gestalt und kein sicheres Centrum. Ein ähnlicher Zustand findet auf dem Gebiete des Sittlichen statt; es ist dies der Zustand der Versuchung, der Geburt des Bösen. Jener ursprüngliche Zustand der Natur dauerte bis zur Geburt des Lichts, welches den unbestimmten Formen derselben feste Gestalt und Leben verlieh. Das Licht ist zugleich schöpferisches Prinzip und Prinzip des Erkennens. Gott, der das Licht ist, kennt alle Dinge, indem er sie schafft, und schafft alle Dinge, indem er sie erkennt, durch die bloße Idee. Der Mensch war anfangs ebenfalls in dem Centrum aller Dinge, in Gott; allein er ist aus dem Centrum herausgetreten und kann nur durch eine vollständige Wiedergeburt aufs Neue zur Einheit mit Gott gelangen. Der Mensch erkennt Nichts, außer durch Gott, welcher den Menschen und durch den Menschen die ganze Welt erkennt. Der Mensch muß daher auf seinen Eigenwillen und seine eigene Erkenntniß verzichten, um sich von Gott erleuchten und begeistern zu lassen; denn, was er vollbringt,

Aehnliche Versuche machten Rückert, Thorild, Berg und A.

Trotz aller dieser Gegenbestrebungen, verbreitete sich die Philosophie Schellings mit einer außerordentlichen Schnelligkeit über Deutschland, ja selbst über mehrere der angrenzenden Länder, und erfreute sich überall, wohin sie drang, eines glänzenden Erfolgs. Die Naturphilosophie verdrängte durch ihre vielverheißenden Ideen von Entwicklung, von organischem Leben, Polarität u. s. w. die abstracten Begriffe der Kantschen Schule und erweckte erhöhte Begeisterung für das Studium der Naturwissenschaften, indem sie die Einbildungskraft und das religiöse Gefühl dabei betheiligte. Allerdings blieben die reellen Erfolge dieser Philosophie auf den verschiedenen Gebieten der Naturforschung, deren sie sich bemächtigte, weit hinter ihren Verheißungen zurück. Einzelne geniale Gedanken und glückliche Blicke, mit denen die Anhänger derselben die empirischen Wissenschaften bereicherten, wurden mehr als aufgewogen durch die großen Nachtheile, die daraus hervorgingen, daß die Naturphilosophie der Einbildungskraft, der Hypothesensucht und dem geistreichen Spiel mit Bildern und Begriffen ein verderbliches Uebergewicht über den nüchternen Ernst der empirischen Forschung einräumte. Auch widersetzte sich die Mehrzahl der Physiker und Naturforscher standhaft dem Eindringen der constructiven Methode in die Naturwissenschaften und hielt beharrlich fest an dem analytischen oder inductiven Verfahren.

Erfolgreicher war die Einwirkung der Schellingschen Ideen auf die Religion, die Geschichte und die Poesie.

Wir haben schon oben von Schleiermacher gesprochen, dessen epochemachendes Wirken in der Theologie zum großen Theil eine Frucht der von Schelling ausgegangenen Bewegung war. Im Allgemeinen ward der Einfluß der Identitätsphilosophie auf die Theologie hauptsächlich nach zwei

Seiten hin bemerkbar. Zuerst in der sogenannten speculativen Theologie, welche die geoffenbarten Wahrheiten des Christenthums auf speculativem Wege zu begründen und zu erklären versuchte, ohne sie jedoch, wie dies der Kantsche Rationalismus that, ihrer tieferen religiösen Bedeutung zu entkleiden und zu bloßen abstracten Moralgeboten zu machen. Auf der andern Seite aber zog die mythische Richtung der Theologie aus vielen der Schellingschen Ansichten reiche Nahrung, namentlich aus der geschichtlichen Construction des Christenthums, die er in seiner Schrift über das akademische Studium gegeben.

Für die Geschichte hätte die von Schelling aufgestellte Idee einer unendlichen Entwicklung bedeutend werden können; allein der beschränkte Sinn, in welchem Schelling diese Idee anwendete, war der Freiheit und Unbefangenheit der historischen Forschung nicht eben günstig. Als eine Ausführung der Schellingschen Ansichten kann die „Philosophie der Geschichte" von Friedrich Schlegel betrachtet werden, welche von der Idee ausgeht, daß die Menschheit durch ihren Abfall von Gott aus dem ursprünglichen Zustande der Unschuld und Seligkeit herausgetreten und daß die Wiederherstellung dieses Zustandes und die Rückkehr der Menschheit zu Gott der große Endzweck der Geschichte sei.

Was die Berührungen der Naturphilosophie mit der Poesie betrifft, so ist schon früher von dem Verhältniß Schellings zu der romantischen Schule die Rede gewesen. Was dem Schöpfer der Naturphilosophie und den Romantikern gemein war und was sie beide von der idealistischen Richtung schied, die in der Philosophie durch den Kriticismus, in der Poesie durch Schiller repräsentirt wurde, war das Streben nach einem positiven, vollen, allseitig befriedi-

genden Lebensgehalte. Während der Kriticismus und die Schillersche Poesie der Erhabenheit den Menschen an sein Ich, an seinen selbstgenugsamen sittlichen Willen verwiesen, wollte Schelling und ebenso die romantische Schule ihm einen Stoff oder Gegenstand seiner poetischen Anschauung und Selbstbefriedigung verschaffen, eine Welt schöner Gestalten, sichtbarer Offenbarungen des Göttlichen vor ihn hinzaubern, und seine Phantasie, sein Gemüth, alle Kräfte seiner Seele in die berauschende Fülle dieses göttlichen Lebens tauchen. Das Element, in dem sich Beide vorzugsweise bewegten, war das Wunderbare, Geheimnißvolle, Mystische in der Natur wie in der Geschichte. Wie Schelling dem Geiste das hinter der äußern Oberfläche der Natur in der Tiefe verborgene, geheimnißvolle Spiel der Kräfte in wissenschaftlichen Formen zu offenbaren strebte, so wußte die romantische Schule demselben Drange in Wundermährchen und Sagen und in allerlei buntfarbigem, phantastischem Zauberspiel Befriedigung zu verschaffen, und ebenso suchten Beide in der Welt des Geistigen, in der Geschichte, mit Vorliebe diejenigen Zustände auf, in denen sich eine reichere Fülle oder größere Abgeschlossenheit des Lebens zu offenbaren schien, z. B. die Zeiten des klassischen Alterthums und des Mittelalters. Mit Goethe hatte Schelling ebenfalls manche Berührungspunkte; namentlich zog er für seine naturphilosophischen Betrachtungen reiche Nahrung aus Goethes tiefgenialer Auffassung der Natur. Auch scheinen einzelne Züge in Goethes Dichtungen eine Hinneigung desselben zu der, auch der Naturphilosophie eignen Ansicht von einem mystischen Zusammenhange des Menschen mit der Natur zu verrathen, so z. B. das Motiv der Wahlverwandtschaften. Allein sein poetischer Genius war zu klar, zu umfassend, als daß ihn diese beschränkte Auffassung des Menschen hätte befriedigen oder gefangen nehmen können.

Allein, abgesehen von solchen einzelnen Beziehungen oder Gegensätzen in Hinsicht auf Stoff und Behandlung, ist hier schlüßlich noch eines tiefern Zusammenhanges zwischen der Naturphilosophie und der damaligen Zeitpoesie, wie sie namentlich einerseits durch Goethe, andrerseits durch die romantische Schule repräsentirt ward, zu gedenken. Wir meinen die Stellung, welche beide Richtungen zum Leben, zu den politischen und socialen Interessen, insbesondre zum Leben ihrer Nation einnehmen. Andeutungen hierüber haben wir schon oben, sowohl im Eingange dieses Kapitels, als auch bei der Kritik des Systems selbst und namentlich der politischen Lehren Schellings gegeben; wir fügen daher hier nur Weniges hinzu.

Die Erstarrung, in welcher das deutsche Nationalleben gefesselt lag, die Dürftigkeit und Trostlosigkeit aller politischen und socialen Verhältnisse hatte den deutschen Geist nach innen gedrängt, ihn gezwungen, in sich selbst einen Abschluß und eine Befriedigung für seinen Drang nach Thätigkeit, nach Entwicklung, nach Einheit seiner Bestrebungen zu finden. Von dieser Idealwelt aus suchte er nun wieder einen Rückweg in die Wirklichkeit, eine Wirkung aufs Leben und auf die Gesellschaft zu gewinnen. Deshalb zog er alle Stoffe und alle Interessen in seinen Bereich, die ihm nur zugänglich waren; die Natur, die Geschichte, die Kunst, die Religion, die Gelehrsamkeit — Alles wurde ausgebeutet, um dem inneren Drange nach einer allseitigen, universellen Lebensanschauung Befriedigung zu verschaffen. Diese Idee einer alle Mannigfaltigkeit in einem Punkte erfassenden und von einem Punkte aus beherrschenden, also einer wahrhaft absoluten Lebens- und Weltanschauung war das Band, welches die verschiedenen Richtungen der Wissenschaft und der Kunst in Eins verschmolz, welche die Schranken durchbrach, die einzelne dieser Richtun-

gen um sich gezogen hatten, welche also zugleich auflösend und vereinend, kritisch und organisch nach allen Seiten hin und auf allen Gebieten des geistigen Lebens wirkte.

Von zwei Seiten her ward namentlich eine solche Einheit und Harmonie der Lebensanschauung und Lebensgestaltung angestrebt, von der Poesie und der Philosophie. In der Poesie waren es hauptsächlich Goethe und die romantische Schule, welche, wenn auch mit verschiedenen Mitteln, auf diesen Punkt hinzielten; in der Philosophie Schelling. Beide Richtungen aber trafen und verschmolzen sich in vielfachen Berührungen, wie geistig, so auch selbst äußerlich, örtlich, in den Kreisen von Jena und Weimar, denen Goethe, Schelling, die Schlegel, Tieck, Steffens und andere Vertreter oder Anhänger der beiden Richtungen eine geraume Zeit hindurch zugleich angehörten.

Wir können diese Bewegung der Geister, welche von den litterarischen Kreisen von Weimar und Jena ausging oder doch in ihnen ihren Mittelpunkt fand, nicht besser schildern, als mit den Worten eines der Männer selbst, die daran am Lebhaftesten und Unmittelbarsten Theil genommen. Steffens sagt in seiner Schrift: „Was ich erlebte:“ im 4. Band, S. 314. hierüber Folgendes:

„Wirft man einen Blick auf den großen Umfang und innern Reichthum der Bestrebungen der damaligen Zeit, so wird man gestehen müssen, daß kaum irgend ein Jahrhundert großartiger anfing, als das neunzehnte. Was früher bedeutend in einer ruhigen Entwicklung zu sein schien, konnte doch dem Einflusse des allgemeinen Umschwunges nicht entgehen. Geister, die in allen Wissenschaften, ihren Gegenständen gegenüber, eine freiere Richtung annahmen, traten in ein Bündniß; ja, was sie geistig bildeten, schien aus einer Verabredung einander völlig unbekannter und fremder Persönlichkeiten

entstanden, eine den Verbundenen selber verborgene Uebereinkunft vorauszusetzen und auf ein gemeinschaftliches großes Ziel hinzuarbeiten.

Der Geist, durch Schelling zuerst erwacht, ergriff selbst Diejenigen, die ihn abweisen zu müssen vermeinten, und in allen Wissenschaften fing eine andere Sprache an, einen neuen Sinn zu bezeichnen, der, wenn auch verborgen, in der scheinbar auseinanderliegenden Vereinzelung der Gegenstände, die, getrennt, sich frembartig schienen, dennoch auf eine zukünftige großartige Vereinigung hindeutete. So unendlich reich war diese Zeit, daß in ihr eine allseitig bewegte Gegenwart alle bedeutende Momente der Vergangenheit umfaßte, indem sie zugleich mit der großartigsten Zukunft geschwängert war. Hoffnungsvoller war keine je in der Geschichte."

Noch anschaulicher schildert Steffens an einer andern Stelle desselben Werks (B. 3, S. 264) den Charakter dieser Bewegung, namentlich in ihren Wirkungen auf die Einzelnen, die in ihren Zauberkreis hineingezogen wurden. Er sagt von sich selbst:

„In meiner Seele wogte und brauste ein Meer der mannigfaltigsten Gefühle, die aus dem unendlichen Abgrunde der geordneten Natur, wie von der, nach einer bestehenden Form ringenden Geschichte auftauchten, nach Gestalt suchten, jedoch vergebens, weil diese zerrann und eine neue suchte, die ebensowenig einen Bestand hatte. Nur diese bleibende Gestaltung, die ich um jeden Preis finden mußte, schwebte mir als das innerste Bedürfniß des kämpfenden Geistes vor. Feste, unwandelbare Sicherheit, innere, geistige Uebereinstimmung, nicht mit Andern, sondern mit mir selbst, ein unerschütterlicher Mittelpunkt, aus welchem so Leidenschaften wie Gedanken und Gefühle, Denken, Wollen und Dasein hervorgehend die Besinnung behielten und zu welchem sie immer wieder den

einmal erkannten Rückweg finden würden, war jetzt das Ziel, wohin der bewegte Geist mit allen Kräften strebte."

So war denn also wirklich, wie dies Schelling selbst in seinen Schriften mehrfach als seinen Endzweck ausgesprochen hatte, die Philosophie in Poesie übergegangen, zu einer poetischen That geworden. Diese Richtung lag allerdings weit ab von derjenigen, nach welcher hin Kant und Fichte die philosophische Entwicklung geleitet.

Diese Beiden waren, gerade durch den abstracten und idealistischen Charakter ihres Grundprinzips, zu einem engern Anschließen an die praktischen Tendenzen der Zeit, an die eben damals auftauchenden Bestrebungen für politische Freiheit, für Entwicklung der socialen und Kulturinteressen veranlaßt worden; sie waren gleichsam mit einem Sprunge aus dem reinen Aether ihrer Gedanken- und Ideenwelt in das praktische, sociale und nationale Leben, welches sie umgab, hineingetreten, ohne sich bei den dazwischenliegenden Stadien aufzuhalten. Schelling dagegen und die ihm Gleichgesinnten suchten sich in dieser Mitte anzubauen, zwischen den allzudünnen Luftschichten der reinen Abstraction, des völlig Uebersinnlichen, und dem, für sie allzustoffigen Treiben des praktischen Verkehrs der Menschen. Hier, in den heitern Regionen der Kunst, der Naturanschauung, der Bewunderung vergangener Zeiten, über dem verworrenen Treiben der Welt schwebend und nur ein verklärtes Luftgebild derselben, eine fata morgana, in den Wolken schauend, welche das reine Licht der „Idee" bestrahlte, führten sie ein lust- und begeisterungsvolles, seligbefriedigtes Leben, unbekümmert um die kleinlichen Sorgen der Irdischen, gleich den Epikuräischen Göttern. Goethe, mit seiner Jupiterhoheit, ist der wahre Typus dieser heitern, aber kalten, klassischen Ruhe und Selbstgenügsamkeit. Die übrigen, minder begabten Naturen — hielten

sich nur eine Zeit lang in dieser künstlichen Höhe schwebend und sanken dann entweder herab in die schwereren Luftschichten einer dumpfen Gefühlsschwärmerei, oder wurden abermals emporgeschnellt in den Alles verzehrenden Aether transcendenter Speculationen und entschwanden den Augen der Menschen, — eine glänzende, aber schnell und spurlos zerflossene Phantasmagorie.

Fünftes Kapitel.

Hegel.

Grundidee der Hegelschen Philosophie. Phänomenologie des Geistes. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Rechtsphilosophie. Philosophie der Geschichte. Aesthetik. Philosophie der Religion. Geschichte der Philosophie. Gegner und Anhänger Hegels.

Grundidee der Hegelschen Philosophie.

Die deutsche Philosophie hatte, nach ihrer Wiedergeburt durch Kant, mit verdoppelten Kräften gestrebt, ihre hohe Aufgabe zu erfüllen; allein nirgends war ihr Streben von Erfolg gewesen. Sie hatte sich unter den verschiedensten Formen entwickelt, ohne doch eine einzige Form zu finden, die alle Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu befriedigen und allen Forderungen der Wissenschaft und des Lebens zu entsprechen im Stande gewesen wäre. Die beiden vornehmsten Systeme dieser Periode, die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem, hatten ihren Zweck verfehlt, indem sie sich in das Haltlose subjectiver Abstractionen und mystischer Gefühle verloren. Poetische Willkühr und religiöse Schwärmerei waren an die Stelle der wissenschaftlichen Methode getreten; nirgends gab es eine feste Regel des Denkens mehr; die ganze Philosophie schien sich in ein Spiel der Phantasie aufzulösen.

Das sociale Leben hatte sich ebenfalls in den letzten Jahrzehnten in den verschiedensten Richtungen bewegt. Die schroffsten Gegensätze waren zum Vorschein gekommen und Täuschungen aller Art hatten ihre gefährliche Herrschaft über die Gesellschaft ausgeübt.

Auf dem Gebiet der Religion kämpften der Mysticismus, die Orthodoxie und der Rationalismus um die Oberherrschaft und höhlten den wahren Inhalt der Religion immer mehr aus.

In der Politik hatten sich die früheren Ideen und Persönlichkeiten überlebt; die Illusionen der französischen Revolution und der Napoleonischen Herrschaft waren verblichen. Selbst die Aufregung der glorreichen Zeit des Freiheitskrieges verschwand mehr und mehr; man sehnte sich nach Ruhe und Ordnung, und so ging das Restaurationswerk, an welchem die Kabinette eifrig arbeiteten, mit starken Schritten vorwärts.

Die Moral hatte seit Kant einen freieren Aufschwung genommen; sie hatte das Joch der kirchlichen Dogmen und der pedantischen Ansichten der Theologie von sich geworfen, hatte sich mit den politischen und den allgemeinen Kulturinteressen befreundet und war dadurch zu einer socialen Wissenschaft geworden. Allein freilich hatte sich auch diese freiere Sittlichkeit in manche gefährliche Irrthümer verstrickt, indem sie vorschnell mit den bestehenden Formen der Sitte und des Gesetzes brach und eine neue Ordnung der Dinge auf der schwankenden Grundlage poetischer Geschmackswillkühr und unbedachten Gefühlsdranges zu errichten versuchte.

Die gesammten Kulturverhältnisse der modernen Gesellschaft hatten eine allgemeine und gewaltige Erschütterung erfahren; zahlreiche Reformversuche waren gemacht worden und hatten zum größten Theil in Täuschungen geendet; wissen-

schaftliche Systeme waren entstanden und wieder in ihr Nichts zurückgefallen, und so, in mannigfachen Richtungen umhergeworfen, verlangte der Zeitgeist nach neuen Stützpunkten; die Menschheit wollte über die Resultate und den Zweck der Anstrengungen und Aufopferungen, denen sie sich unterzogen, über die Wahrheit oder Richtigkeit der Hoffnungen, denen sie sich hingegeben, über ihre Vergangenheit und ihre Zukunft belehrt sein. Sie war der Aufregungen, der Gefühlsschwärmereien, der poetischen Illusionen müde; sie wollte sich selbst erkennen und verstehen lernen. Es galt also jetzt, die verschiedenen Formen, in denen der menschliche Geist sich entwickelt hatte, aufzusuchen, die Bahn zu bezeichnen, die er durchlaufen hatte, so wie jene, welche er noch durchlaufen sollte, und auf diese Weise ein vollkommenes Verständniß aller vorhandenen Thatsachen, Erscheinungen, Ansichten und Begriffe herbeizuführen.

Dies war der großartige Gesichtspunkt, unter welchem Hegel den Zweck der Philosophie auffaßte. Die wahre oder absolute Philosophie, sagt Hegel, muß in sich nicht allein die Prinzipien aller vorhergegangenen philosophischen Systeme enthalten, sondern auch die sämmlichen Begriffe der Moral, der Religion, der Politik, überhaupt alle Ideen, welche jemals zur Entwicklung der Kulturfortschritte der Menschheit beigetragen haben. Sie darf aber auch diese Ideen nicht blos eklektisch aufzählen oder mechanisch neben einanderstellen, sondern sie muß dieselben entwickeln und, durch Unterordnung unter ein höchstes Prinzip, in eine organische Verbindung bringen. Dieses höchste Prinzip der Philosophie ist also nicht eine abgeschlossene, fertige Idee, die Idee eines besondern Wesens oder einer besondern Wahrheit, sondern es ist der belebende Gedanke, welcher alle einzelne und in ihrer Vereinzelung sich gegenseitig ausschließende oder abstoßende Ideen

unter sich verbindet und ausgleicht, indem er jeder derselben ihre bestimmte Stelle in dem Systeme anweist, als einer endlichen Form oder einem relativen Moment der unendlichen Bewegung und Entwicklung des allgemeinen Geistes. Die Wahrheit ist nicht in einer einzigen Idee oder in einem einzigen Systeme ausschließlich enthalten; sie ist überall; jede Idee, wie einseitig sie auch sei, jedes System, wie viele Lücken es auch enthalte, befaßt einen Theil, eine Seite der Wahrheit in sich; jede Erscheinung, jede That der Geschichte und jedes Naturproduct enthüllt uns ein Offenbarungsmoment des Geistes oder der Vernunft. Sache des Philosophen ist es, aus diesen vereinzelten Momenten das wahre Wesen jener ewigen Vernunft, aus jenen Irrthümern die volle Wahrheit herauszufinden und sie in ihrer Totalität, in ihrer organischen Gliederung und ihrem vollendeten Abschluß darzustellen. Darin besteht die wahre Methode der Philosophie, welche Hegel die speculative oder dialektische Methode nennt. Das Wesen der dialektischen Methode ist also dieses, daß sie einen jeden Begriff durch Entwicklung aus ihm selbst heraus, gewissermaßen durch einen Proceß der Selbstentwicklung weiterbildet, vervollständigt und berichtigt; daß sie eine Menge neuer Begriffe, die in jenem versteckt lagen, aus ihm hervorgehen läßt, daß sie auf diese Weise unsren Geist über jeden beschränkten Standpunkt der Betrachtung hinausführt und ihn in einem unendlichen Fortschritte des Denkens, von Stufe zu Stufe, bis zu dem höchsten, allumfassenden Standpunkte, zum vollständigen Abschluß in und mit sich selbst erhebt. Bei diesem dialektischen Denken haben wir also nicht gleich von vornherein ein bestimmtes Ziel im Auge, das wir erreichen, eine bestimmte Summe von Wahrheiten, die wir beweisen oder erklären wollen, sondern die dialektische Bewegung reißt uns gleichsam unwillkührlich mit sich fort und führt uns ganz

von selbst, ohne unser Zuthun, immer weiter und weiter vorwärts. Der Philosoph ist gewissermaßen nur das willenlose Instrument einer höhern Macht, der Vernunft oder des Denkprinzipes in ihm, welches sich zunächst als Zweifel an dem Gegebenen, als kritischer Drang nach einem vollkommneren Wissen, als unendliches Streben ankündigt; und der Philosoph erfüllt seinen Beruf dann am Vollkommensten, wenn er sich diesem innern Drange, dieser dialektischen Selbstbewegung und Selbstentwicklung seines Geistes ganz rückhaltlos, ohne alle Beimischung subjectiver Willkühr, beschränkter Gefühls- oder Reflexionsstandpunkte, hingiebt.

In dieser Idee des dialektischen Processes oder der dialektischen Methode, welche auch wohl die absolute oder objective genannt wird, ist also die Grundanschauung der Hegelschen Philosophie ausgesprochen. Das System selbst, welches er auf dieser Grundlage errichtet hat, stellt sich uns unter einer dreifachen Gestalt dar. Zuerst nämlich sucht Hegel jene Grundidee seines Systems festzustellen und zu entwickeln, indem er durch eine Reihe vorbereitender Betrachtungen uns auf den Standpunkt erhebt, von welchem seine Philosophie ausgeht. Dies ist der Gegenstand seiner *Phänomenologie des Geistes*. Hierauf erfolgt die Darstellung des Systems selbst in seiner *Logik* und seiner *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, und zuletzt werden die einzelnen Theile des Systems und namentlich die praktischen Wissenschaften in besonderen Werken ausführlicher behandelt.

Phänomenologie des Geistes.

Philosophie, sagt Hegel, ist absolutes Wissen, d. h. Wissen an und für sich, ein Wissen ohne alle Voraussetzung, ein Wissen, welches nicht von positiven, geschichtlichen Wahrheiten ausgeht, sondern lediglich aus der Vernunft selbst erzeugt wird. Die Vernunft muß, mit Beseitigung aller Vorstellungen, Vorurtheile und Ueberlieferungen, welche ihr anhängen, in sich selbst einkehren und sich selbst erkennen; sie muß in sich selbst den Punkt finden, von wo alles Wissen ausgeht und wohin es zurückkehrt. Sobald die Vernunft diesen festen Punkt gefunden hat, so vermag sie aus ihm, ohne alle fremde Zuthat, lediglich durch ihren inneren Entwicklungstrieb, alle Begriffe, alles Sein, die Natur, den Menschen, das ganze All hervorgehen zu lassen. Allein in ihrem gewöhnlichen Zustande befindet sich die Vernunft nicht auf diesem Standpunkte, sondern ist mehr oder weniger davon entfernt, eine Folge des Einflusses, welchen die Sinnlichkeit auf sie übt. Der empirische oder phänomenale Geist ist sehr verschieden von dem reinen oder absoluten Geiste. Der eine heftet sich an die äußere Welt der Erscheinung und sucht die Gewißheit in den sinnlichen Vorstellungen; der andere kennt Nichts außer sich selbst, oder vielmehr, er erkennt Alles, indem er sich erkennt. Allein andrerseits muß doch zwischen dem empirischen und dem absoluten Geiste eine innere Beziehung bestehen, sonst wäre es für die Philosophie unmöglich, von dem

[illegible] einen [illegible] Uebergang auf
[illegible] zu gelangen; sie müßte
[illegible] also als Dog-
[illegible] ist der empirische
[illegible] Geistes, und die
[illegible], daß sie, durch
[illegible] oder Erscheinungs-
[illegible] Wesen selbst zum absoluten
[illegible]. Wir dürfen nur unsern Geist in
[illegible] eben befindet, also in der sinn-
[illegible] Stellung zur Außenwelt, beobach-
[illegible], wie er, vermöge eines inneren
[illegible] seiner Erkenntniß erweitert; wie
[illegible] Standpunkt der Anschauung zu gewinnen
[illegible] immer tiefer in seinen Gegenstand versenkt,
[illegible] immer mehr desselben Herr und seiner
[illegible]. So werden wir der Selbstentwicklung
[illegible] Schritt vor Schritt folgen können und endlich
[illegible] Standpunkte des absoluten Denkens anlangen, wo
[illegible] Phänomenologie aufhört und die wahre Wissenschaft, das
[illegible] System beginnt.

[illegible] Erscheinungsform des Geistes ist die Empfin-
[illegible] das unmittelbare Bewußtsein von dem Dasein
[illegible] eines bestimmten Gegenstandes. Wir drücken
[illegible] aus durch die Bezeichnung: dieser, jetzt,
[illegible] w., d. h. wir erfassen den Gegenstand als einen
[illegible] Individualität, seinen örtlichen und zeitlichen Verhält-
[illegible] durchaus bestimmten.

[illegible], ist denn der Gegenstand wirklich durch die Empfin-
[illegible] bestimmt? wird er dadurch als ein bestimmter erkannt,
[illegible] ihm die Prädicate: dieser, jetzt, hier, beilegen?
[illegible], denn diese Prädicate selbst sind etwas ganz All-

gemeines. Jeder Gegenstand kann für mich ein Dieses werden, jeden Ort kann ich mit: hier, jeden Zeitabschnitt mit: jetzt bezeichnen. Indem also unser Bewußtsein durch jene Empfindungen einen Gegenstand als einen ganz bestimmten zu erkennen meint, erfaßt es blos gewisse allgemeine und subjective Eigenschaften des Gegenstandes. Der Standpunkt der Empfindung muß also als ungenügend aufgegeben werden, und die Vernunft geht zu einer andern Form des Erkennens über, nämlich zu der Reflexion.

Auf dem Standpunkt der Reflexion erscheint uns der Gegenstand als zusammengesetzt aus zwei Factoren, der Substanz und den Eigenschaften. Das Verhältniß dieser beiden Factoren stellt sich uns nun aber wieder auf eine doppelte Weise dar. Bald nämlich scheint es uns, als sei die Substanz etwas Allgemeines, welches in den Eigenschaften erst eine bestimmte Form erlange; bald wiederum betrachten wir die Substanz als die Einheit und Bestimmtheit der allgemeinen, an sich unbestimmten Eigenschaften. Unser Bewußtsein vermag diesen Widerspruch nicht zu ertragen; es muß den Begriff vom Gegenstande, den die Reflexion ihm darbot, abermals verändern, weiterentwickeln; es muß sich die Substanz als zugleich allgemein und bestimmt denken, und so gewinnt es den Begriff der Kraft, welche sich selbst bestimmt.

Wir betrachten also jetzt den Gegenstand als die bloße Erscheinung oder Wirkung einer Kraft, welche sein Inneres bildet, welche aber gleichzeitig sich auch in alle seine Theile verbreitet. Die Kraft und die Erscheinung der Kraft sind Eins und Dasselbe.

Allein dennoch können wir uns eine Kraft nicht anders denken, als indem wir von ihren Erscheinungen abstrahiren und sie an sich, gleichsam in sich ruhend betrachten. Sobald wir aber dies thun, also uns die Kraft im Zustand der Ruhe

denken, so entsteht sogleich die Frage: wodurch wird die Kraft aus diesem Zustande der Ruhe herausgerissen und zum Wirken veranlaßt? Die gewöhnliche Annahme ist, daß eine Kraft durch die andere in Bewegung gesetzt und bestimmt werde. Dagegen sagen wir aber auch, eine jede Kraft entwickle und bewege sich nach inneren Gesetzen. Diese Gesetze sind etwas Bestimmtes, also von der Kraft selbst in ihrer Einfachheit Unterschiedenes. Gleichwohl, da sie insgesammt nothwendig unter einem höchsten Gesetze stehen, und dieses Gesetz nichts Anderes sein kann, als die Kraft selbst, so fallen hier abermals die beiden Seiten des Verhältnisses, die Kraft und die Gesetze oder Entwicklungsformen der Kraft, in einen Punkt zusammen. Und so giebt uns die Analyse des Begriffs: Kraft das Endresultat, daß die Kraft die wahre Identität des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Besonderen sei; daß eine Kraft nicht anders gedacht werden könne, denn als sich äußernd unter bestimmten Formen, aber dennoch auch in jeder dieser Aeußerungen immer dieselbe und bei sich selbst bleibend.

Versuchen wir jetzt, diese drei ersten Stufen unsres Bewußtseins und der Betrachtung der Außenwelt, die Hegel nur in streng schulmäßiger Begriffsform aufstellt, an einem Beispiele uns deutlicher zu machen. Wir sehen einen Baum. Das Erste hierbei ist die Empfindung, daß ein bestimmter Gegenstand, dieser Baum, an diesem Orte, jetzt eben vor uns stehe. Allein diese erste, unmittelbarste Beziehung auf den Gegenstand, die uns denselben in seiner ganzen Bestimmtheit heranzuziehen scheint, läßt uns gleichwohl dessen Wesen, dessen eigentliches Sein keineswegs erfassen, denn, so wie wir uns umdrehen und unsren Blick auf einen andern Baum lenken, so ist der letztere nun für uns ein Unmittelbares, ein: Dieses, ein: Hier, jener erstere aber nicht mehr. Wir versuchen daher,

das eigentliche Wesen des Baumes uns durch die Reflexion deutlich zu machen; wir fassen den Baum auf als eine Substanz mit verschiedenen Eigenschaften. Da können wir nun sagen, die allgemeine Substanz des Baumes, gleichsam die bloße Idee: Baum, sei hier verkörpert und fixirt durch die bestimmte Form, in welcher sie uns, vermöge der verschiedenen Eigenschaften dieses Baumes, erscheint, d. h. durch die bestimmte Gestalt des Stammes, die bestimmte Structur der Aeste, die bestimmte Farbe der Blätter und Blüthen u. s. w. Wir können aber auch, umgekehrt, die Substanz des Baumes als die bestimmte Form oder Einheit betrachten, in der die allgemeinen Elemente oder Eigenschaften sich zu einem Ganzen verbinden und gestalten; denn wir finden Blätter, Blüthen, Aeste, Farben u. s. w., noch an vielen andern Gegenständen; sie erscheinen uns daher als das Allgemeinere, die bestimmte Form ihrer Verbindung dagegen in dem Baume als das Individuelle, Besondere. Ueber diesen Gegensatz helfen wir uns nun dadurch hinweg, daß wir den Baum mit allen seinen Blüthen, Blättern, Zweigen, Aesten, seinem Stamm u. s. w. für das Produkt oder die Erscheinung einer einzigen, sich nach bestimmten aber innerlichen Gesetzen äußernden oder entwickelnden Kraft ansehen. Diese Kraft, welche wir dann ganz allgemein organische Kraft, oder Naturkraft, oder auch blos Kraft, d. h. Prinzip des Schaffens, Gestaltens, Sichselbstentwickelns nennen können, äußert sich hier, in diesem bestimmten Baume, auf eine bestimmte, individuelle Weise. Aber dieselbe Kraft offenbart sich auch in unendlich vielen anderen Formen, in der Gestaltung der Elemente, der verschiedenen Pflanzen, Mineralien, Thiere u. s. w.; kurz, wir erfassen in der Idee: Kraft ein allgemeines Verhältniß oder Gesetz der Natur und unsres eignen Bewußtseins. Das Gesetz nämlich, wonach ein Wesen zu seinem Dasein nicht eines

andern Wesens, gleichsam einer Ergänzung, bedarf, sondern alles Das, was es ist, aus sich selbst entwickelt.

Durch diese Anschauung werden wir nun mit einem Male auf eine höhere Stufe unsres Bewußtseins, in einen völlig neuen Gedankenkreis versetzt. In der Empfindung und Reflexion steht dem subjectiven Bewußtsein ein fremdes Object gegenüber, und Beide zusammen erst geben ein Ganzes, die Vorstellung. Bald wird das Allgemeine unsrer subjectiven Empfindung begrenzt und individualisirt durch die Bestimmtheit des Objects, auf welches wir dieselbe beziehen; bald wieder erscheint es uns, als ob das allgemeine Wesen der Dinge durch die bestimmten Formen, in denen es von uns aufgefaßt wird, verendlicht und beschränkt werde. Dies fällt nunmehr weg, da wir die Dinge als die Identität der Kraft und ihrer Aeußerung kennen gelernt haben. Jedes Ding erscheint uns nun als eine in sich vollständige und abgeschlossene Einheit, als ein sich selbst aus sich entwickelndes und sich auf sich zurückbeziehendes Wesen, mit andern Worten, als ein Ich. Dadurch fällt aber auch der Gegensatz zwischen uns selbst und den Gegenständen weg, denn wir selbst sind ebenfalls eine solche Kraft, die sich aus und durch sich entwickelt; wir bedürfen nicht fremder Gegenstände, um daran unser Bewußtsein zu bethätigen, sondern unser Bewußtsein enthält in sich selbst alle die Formen und Bestimmungen, unter denen es sich zu äußern vermag; unser Bewußtsein ist — Selbstbewußtsein. Jedes Ding ist ein Ich und so ist es auch der Mensch.

Das Ich ist also eine unendliche Kraft, die sich rein aus sich selbst unter endlichen Formen entwickelt. Dieses Ich findet sich gegenüber einer endlichen Welt; es sucht diese Welt zu zerstören; es sucht die endlichen Dinge in sich hereinzuziehen und als Stoff für die Entwicklung seines eigenen unendlichen

Wesens zu benutzen. Dieses Bestreben des Ich ist der Instinct oder Trieb, welcher die Individualität der Außendinge vernichtet, um sie zu bloßen Elementen oder Organen seiner eigenen Individualität zu machen.

Allein, nicht zufrieden mit dieser Herrschaft über die Natur, will der Mensch auch seines Gleichen sich unterwerfen; er will Herr, jene sollen Sclaven sein. Dieses Verhältniß zwischen dem Herrn und dem Sclaven hat nun wieder zwei Seiten. Einmal nämlich wird der Herr, indem er eine unbeschränkte Herrschaft über den Sclaven übt, indem er die Früchte von dessen Arbeit genießt, ohne selbst zu arbeiten, seiner eigenen Freiheit sich recht bewußt. Der Sclave seinerseits, erhebt sich durch den Druck, der auf seiner physischen Existenz lastet, zu dem Bewußtsein seiner höheren, moralischen Freiheit, welche kein Herr ihm verkümmern kann; er lernt seine physische Existenz mit ihren Beschwerden und ihren Genüssen verachten und sich gleichsam in das Innere seines Wesens zurückziehen; er wird Stoiker. Die stoische Tugend besteht in der vollkommensten Selbstverleugnung, d. h. in dem Bewußtsein des Menschengeistes von seiner Unendlichkeit und der Endlichkeit alles Endlichen und Materiellen.

Allein der Mensch bleibt nicht dabei stehen, sich von der Körperwelt zurückzuziehen und auf alles Interesse daran zu verzichten, sondern er leugnet geradezu das Dasein einer solchen materiellen Außenwelt; er wird Skeptiker. Erst durch die Skepsis, durch den absoluten Zweifel an allem Endlichen, an dem Dasein der Außendinge wie an dem seines eigenen Körpers, gelangt der Geist auf die Höhe des reinen Selbstbewußtseins, wo er nur sich in seiner Unendlichkeit und Nichts weiter erfaßt.

Auf dieser schwindelnden Höhe des Selbstbewußtseins ist es aber gerade, wo der Geist sich abermals von den quälend-

sten Widersprüchen zerrissen, wo er sich im höchsten Grade unglücklich fühlt. Neben das Bewußtsein seiner Unendlichkeit stellt sich unmittelbar das Gefühl seiner Endlichkeit und Beschränktheit. Ein tiefer Drang zieht ihn zu der Natur und ihren ewigen Gesetzen hin; allein die Furcht, seine Freiheit einzubüßen, wenn er sich ihnen hingiebt, scheucht ihn in sich selbst zurück. Dennoch kommt er nicht eher aus diesem Zustand der Ungewißheit, und der Verzweiflung heraus, als bis er seine abgeschlossene Stellung, außerhalb und über der Natur aufgiebt, mit ihr Frieden schließt, und sich ganz in ihr Anschauen versenkt. Der Mensch muß einsehen lernen, daß die Natur nicht blos gemacht ist, um ein Werkzeug seiner Thätigkeit, ein Gegenstand seiner Triebe zu sein, daß sie vielmehr eben so selbstständig, wie er selbst, sich nach eigenen, organischen Gesetzen entwickelt; er muß dieses organische Leben der Natur in seinem geheimnißvollen Walten kennen lernen. Dies ist die Aufgabe der reflectirenden Vernunft. Der Stoff dieser Betrachtungen ist unendlich reich und mannigfaltig. Die teleologischen Gesetze in der Natur, die psychologischen und logischen Gesetze des Menschengeistes, der Charakter, das Temperament, die physiognomischen Eigenthümlichkeiten der Individuen, alles Dies bietet der reflectirenden Beobachtung reichen Stoff.

Die reflectirende Vernunft ist jedoch nur die eine Seite des höheren Selbstbewußtseins; die andere Seite ist die That, welche die Idee der Entwickelung und der Harmonie, deren Offenbarungen die reflectirende Vernunft in der Natur wahrnimmt, in der sittlichen Welt gleichfalls zu verwirklichen sucht. Die Vernunft handelt dabei nach einem innern Instinct, unter dem unmittelbaren Einflusse des National- und Zeitgeistes, der Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten, in denen der Einzelne aufgewachsen ist oder noch lebt.

Aber auch in dem praktischen Bewußtsein des Menschen, erwacht jener Gegensatz von neuem, der durch die ganze Entwicklungsgeschichte seines Geistes geht. Die beiden Pole alles Seins, das Allgemeine und das Besondere, das Unendliche und das Endliche, ziehen den Menschen abwechselnd an und stoßen ihn ab. Seinem Triebe nach individuellem Wohlsein tritt mit furchtbarem Ernst das allgemeine Gesetz der Natur, das Schicksal entgegen, dessen Sclave der Mensch ist; die stärksten und reinsten Entschlüsse seines subjectiven Willens scheitern kraftlos an der Macht des Bestehenden und dem allgemeinen Geiste der Gesellschaft. Auf der andern Seite entdeckt seine Vernunft überall im Leben die Einflüsse der individuellen Willkühr und der Sonderinteressen; vergebens predigt sie, zur Bekämpfung derselben, die Lehren der Tugend, der Entsagung, der Sittenreinheit. Diese abstracte Moral erweist sich vielmehr als eben so unfruchtbar für den Fortschritt der Gesellschaft, als jene Ausartungen der Subjectivität. Nicht die Aufstellung eines kahlen Ideals, sondern die Verwirklichung desselben; nicht die Unterdrückung der individuellen Freiheit, sondern die Organisation aller Einzelkräfte und Einzelinteressen zu einem harmonischen Ganzen soll der Endzweck der praktischen Vernunft, die leitende Idee der Moral, des Rechts, der Politik sein. Die meisten philosophischen Systeme verfehlen ihren Zweck, indem sie die Gesellschaft, durch abstracte Gesetze zu beherrschen suchen, statt sich auf das Bestehende, auf die Verhältnisse, die Einrichtung und den Gemeingeist der Gesellschaft zu stützen. So z. B. schreibt uns das Sittengesetz Liebe zu unsren Nebenmenschen vor; allein es sagt uns nichts über die rechte Anwendung dieses Gebotes; es belehrt uns nicht darüber, wie wir unsre Nächstenliebe mit dem allgemeinen Zwecke der Gesellschaft am besten in Einklang setzen können; ob das Wohlthun Pflicht des Einzelnen

oder der Gesellschaft, ob es Sache des freien Entschlusses oder der politischen Nothwendigkeit sein solle. Eben so kann, vom theoretischen Gesichtspunkt aus, ein Zweifel darüber entstehen, ob die Vernunft wirklich ein ausschließliches Recht Einzelner an bestimmten Gegenständen, d. h. mit einem Worte, ein Eigenthumsrecht, anerkenne. Manche Philosophen haben sich für ein solches Recht erklärt; andere haben behauptet, es gebe nach dem Vernunftrechte nur ein Gemeineigenthum Aller. Allein das Factum, die Geschichte, hat längst über diese Frage entschieden, und dadurch den Beweis geliefert, daß die Vernunft allein, mit ihren abstracten Theorien, uns weit weniger sicher leitet, als der allgemeine Geist der Thatsachen, der Verhältnisse, der gesellschaftlichen Sitten und Einrichtungen, mit einem Wort, der Geist der Geschichte. Der Einzelne, welcher sich diesem Geist widersetzt und unter dem Vorgeben, das allgemeine Wohl fördern zu wollen, seine eigenen Ansichten geltend zu machen sucht, handelt gewöhnlich dabei nur im eigenen Interesse und nach egoistischen Zwecken. Die höchste Stufe des Bewußtseins, der höchste Standpunkt alles Denkens und Handelns ist also der Standpunkt des Geistes.

Der Geist offenbart sich unter zwei Formen, einer menschlichen und einer göttlichen. Es sind dies: die Familie und der Staat. Jede dieser Formen enthält in sich etwas Allgemeines und etwas Besonderes; aber auch das richtige Verhältniß, die höhere, versöhnende Einheit beider. Im Staat wird das Allgemeine repräsentirt durch die Person des Monarchen; auf ihn haben sich daher die Einzelnen und die verschiedenen Körperschaften im Staate zu stützen; ihm haben sie unbedingten Gehorsam zu leisten; ihm müssen sie ihre Einzelinteressen und selbst ihr Leben willig zum Opfer bringen. In der Familie offenbart sich das allgemeine Gesetz der Natur, durch den Gegensatz und das Verhältniß der Geschlechter, ein Verhält-

niß, welches durch die gemeinsame Sorge für die Kinder noch mehr befestigt und geheiligt wird. Am erhabensten spricht sich, nach Hegel, dieses Verhältniß der verschiedenen Elemente in der Familie aus in der Beziehung zwischen Bruder und Schwester, und mit Recht hat daher Sophokles in seiner „Antigone" diesem Verhältniß die tragische Weihe verliehen.

So schreitet denn also die Menschheit vorwärts, getrieben durch ein ewiges Gesetz, den Weltgeist, dessen mächtigem Walten der Einzelne sich nicht zu entziehen vermag. Das Schicksal mit seiner unentfliehbaren Gewalt, bringt Glück und Unglück über das Haupt des Menschen, reißt ihn vorwärts auf der Bahn, die er betreten, oder hemmt seine Schritte und stößt ihn auf Abwege. Schon die alte Tragödie hielt an der Idee fest, daß gewisse Individuen, gewisse Familien und Nationen, zum Unglück und zum Verbrechen auserlesen wären; daß sie die Schuld der ganzen Menschheit büßen müßten. Eine solche Schicksalsidee waltet z. B. in der Geschichte von Eteokles und Polynikes.

Bisweilen empört sich aber auch das individuelle Bewußtsein gegen den allgemeinen Geist: die Gesellschaft, anstatt ihre gesetzliche Bahn zu verfolgen, verliert sich in Gegensätzen und Verirrungen. Auf der einen Seite ist es der Aberglaube und der Mysticismus, welcher die Geister verdunkelt; auf der andern Seite der blinde Trieb nach Freiheit und Gleichheit, der sie entflammt; und die sophistischen Lehren einer trügerischen Philosophie, anstatt die Menschen über ihre wahre Bestimmung aufzuklären, verwirren deren Ansichten nur noch mehr, und unterstützen die bereits entfesselten Leidenschaften durch ihr Ansehen.

Aus diesem unseligen und unnatürlichen Zustand rettet sich der Geist nur durch die Einkehr in sich selbst, in seine ewige, göttliche Substanz. Die Religion allein vermag ihn

aufzuklären, zu reinigen und zu kräftigen. Das religiöse Bewußtsein ist die letzte und höchste Stufe in der Entwicklung des Geistes; durch die Religion gelangt er unmittelbar an sein Ziel, zum Bewußtsein seines reinen Seins.

Der religiöse Geist entwickelt sich abermals unter drei Formen: als Naturreligion, als Kunst-, und als geoffenbarte Religion. Die letzte dieser Formen bildet sodann den unmittelbaren Uebergang aus dem erscheinenden Geist in den absoluten Geist, aus der Phänomenologie in die Wissenschaft selbst. Die unendliche Mannigfaltigkeit endlicher und vergänglicher Formen, unter denen der Geist in der Phänomenologie sich uns darstellte, ist zusammengegangen in den einfachen Punkt des reinen Begriffs. Die Entwicklung dieses Begriffs aus sich selbst, der Fortschritt des Geistes, der aus sich herausgeht, um in sich selbst zurückzukehren, wird eine zweite Reihe von Formen oder Stufen hervorbringen. Unser Bewußtsein, welches vorher getheilt war zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen, dem Allgemeinen und dem Besondern, dem Denken und dem Sein, ist, nach mannigfachen Umwegen und Versuchen, endlich zu sich selbst gekommen und hat in sich den wahren Stützpunkt, das Prinzip alles Seins und Wissens gefunden; es hat den Irrthum und den Zweifel überwunden, und sich in den Besitz der Wahrheit gesetzt.

Der reine Geist oder Begriff wird sich ebenfalls unter drei Hauptformen entwickeln, nämlich: als einfache Idee, als Natur und als Geist; daher sind die drei Theile, in welche das System der Philosophie zerfällt: die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes.

Die „Phänomenologie des Geistes" hat Aehnlichkeit mit der Kritik der reinen Vernunft bei Kant; mit den analytischen Untersuchungen Fichtes über das Verhältniß des Ich und des Nicht-Ich; mit den Betrachtungen Schellings über die beiden Factoren unsres Bewußtseins; überhaupt mit allen philosophischen Versuchen einer Begründung der Wissenschaft, durch eine kritische Analyse des menschlichen Geistes. Auf der andern Seite unterscheidet sie sich wesentlich von allen jenen früheren Versuchen und hat einen ganz eigenthümlichen Charakter, und zwar hauptsächlich in folgenden zwei Punkten: Erstens haben die Philosophen vor Hegel bei diesen einleitenden Untersuchungen gewöhnlich nur die theoretische Seite des Bewußtseins berücksichtigt ohne zu gleicher Zeit auch dessen praktische Thätigkeit zu analysiren, ohne ein Prinzip aufzustellen, welches gleichermaßen beide Richtungen unsres Geistes umfaßte. So hat Kant die Kritik der reinen Vernunft von der Kritik der praktischen Vernunft gänzlich getrennt; so beziehen sich die Untersuchungen Fichtes über die Realität des Ich und des Nicht-Ich, wenigstens ihrem wichtigsten Theile nach, lediglich auf das theoretische Ich; so betrachtet auch Schelling die Ideen des Realen und des Idealen, auf welche er seine absolute Philosophie gründet, vorzugsweise unter dem theoretischen Gesichtspunkte. Hegel dagegen analysirt in seiner Phänomenologie nicht blos die Formen des theoretischen Bewußtseins, sondern auch die des praktischen; er faßt den menschlichen Geist in seiner ungetheilten Einheit auf, in der Gesammtheit seiner Beziehungen und Aeußerungen. Fürs Zweite ist die Analyse des menschlichen Bewußtseins bei Hegel weit umfassender und gründlicher, als die seiner Vorgänger. Diese Letzteren nämlich bedienen sich der kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist eigentlich nur zur Unterstützung derjenigen Ansicht, die sie sich schon im Voraus über die Wahr-

Prinzips, die mannigfachen Aeußerungen des menschlichen Bewußtseins in eine gewisse Ordnung bringen und jeder ihre bestimmte Aufgabe vorzeichnen. Sie muß z. B. angeben, welches das richtige Verhältniß zwischen dem praktischen Leben und der Kunst, oder zwischen den verschiedenen Wissenschaften sei u. s. w. Dies ist die objective Seite der Philosophie, das System. Daneben aber muß sie auch versuchen, in dem Bewußtsein des Einzelnen selbst eine solche Bewegung hervorzubringen, welche dasselbe für die Aufnahme der philosophischen Ideen empfänglich macht. Sie muß sich auf seinen subjectiven Standpunkt versetzen, muß seine Meinungen und Vorurtheile einer scharfen dialektischen Prüfung unterwerfen und dadurch das Individuum selbst zu der Ueberzeugung von der Unrichtigkeit seiner bisherigen Denkweise, zu dem Bedürfniß einer besseren Einsicht zu bringen suchen. Diese letztere Aufgabe der Philosophie würde ungefähr Das sein, was Hegel mit seiner Phänomenologie des Geistes bezweckte. Nur scheint uns, als habe Hegel dabei nicht hinlänglich auf die rein subjective Natur dieser dialektischen Operation Rücksicht genommen. Was Hegel Phänomenologie des Geistes schlechthin nennt, möchte wohl richtiger Phänomenologie d. h. Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Geistes heißen. In der That giebt uns diese Phänomenologie ein anschauliches und interessantes Bild von der Art und Weise, wie Hegel sich entwickelt hat, welche Ideen ihn vorzugsweise beschäftigt, welche Einflüsse auf ihn eingewirkt haben. Allein, wenn Hegel diesen Darstellungen, welche rein subjectiver und gewissermaßen biographischer Natur sind, den Charakter der Allgemeinheit und Objectivität beilegt, so geht er offenbar hierin zu weit. Jeder Mensch entwickelt sich auf eine andere Weise, je nach der Verschiedenheit der äußeren Eindrücke, denen er ausgesetzt ist, der Beziehungen, die er zu andern Menschen hat, der Bildungselemente, welche

sich ihm darbieten. Es ist unmöglich, eine allgemeine Regel für diese Entwicklung des geistigen Lebens der Menschen aufzustellen. Dazu kommt, daß sich Hegel bei diesen Betrachtungen keineswegs auf einem hinlänglich freien und hohen Standpunkte befindet, daß er vielmehr dabei doch noch sich von der Idee eines bestimmten Zweckes leiten läßt, und demzufolge, in der Analyse des menschlichen Bewußtseins, keineswegs so unbefangen zu Werke geht, als er uns gern glauben machen möchte.

Also, um es in der Kürze zu wiederholen, die Phänomenologie Hegels leidet an zwei wesentlichen Fehlern. Einmal nimmt sie für ihre Untersuchungen eine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit in Anspruch, welche ihr auf keine Weise zukommt, und greift dadurch dem Systeme selbst vor (daher auch ganze Abschnitte der Phänomenologie sich fast mit denselben Worten in der Encyclopädie wiederholt finden); anderseits geht sie von einem allzudogmatischen Gesichtspunkte aus, und verfährt zu wenig kritisch. Wir werden versuchen, jeden dieser beiden gerügten Mängel in einer kurzen Beleuchtung der Hauptresultate jenes Werkes nachzuweisen.

Der erste Satz, von welchem Hegel in der Phänomenologie ausgeht, ist der, daß die Sinnlichkeit und die Reflexion mangelhafte Formen unsres Bewußtseins seien, weil sie uns den Gegenstand nicht an sich oder seinem wahren Wesen nach zeigen. Was versteht nun Hegel unter diesem wahren Wesen des Gegenstandes, und welche Art von Erkenntniß verlangt er? Der Gegenstand, sagt Hegel, enthält zwei Factoren, den des Allgemeinen und des Besondern. Sinnlichkeit und Reflexion vermögen nicht diese beiden Seiten des Gegenstandes in einer einzigen, absoluten Auffassung zu verbinden. Die sinnliche Empfindung belehrt uns von der Gegenwart eines bestimmten Objects; allein, indem nun unsre Reflexion dieses Object

in seiner Bestimmtheit aufzufassen versucht, erkennt sie blos dessen allgemeine oder einfache Elemente. Hierin sieht nun Hegel eine Mannigfaltigkeit unsres sinnlichen Bewußtseins, weil er nämlich von der Idee ausgeht, daß unser Denken unmittelbar in einem und demselben Acte sowohl die allgemeinen Elemente der Dinge, als auch deren bestimmte Formen erkennen, also gewissermaßen die Dinge schaffen müsse (einer Idee, welche bekanntlich von jeher allen dogmatischen Systemen zu Grunde gelegen hat); deshalb findet er eine Betrachtungsweise mangelhaft, welche diese Voraussetzung nicht erfüllt. Allein, wenn nun diese Voraussetzung selbst falsch wäre, wie dann? Und nach unsrer Ansicht, ist sie das allerdings. Hegel verlangt einen unmittelbaren, einfachen, völlig selbstständigen und innerlichen Bewußtseinsact. Allein eine solche Unmittelbarkeit kommt nicht den Acten des nur reproductiven, theoretischen Bewußtseins zu, sondern lediglich den Acten des praktischen Bewußtseins, welche allein wahrhaft productiv sind. In jeder Aeußerung seiner praktischen Thätigkeit, ist der Mensch sich unmittelbar seiner bewußt, indem hier der Gegenstand des Bewußtseins, erst durch den Act der Thätigkeit hervorgebracht wird. Dagegen bei der theoretischen oder reflectiven Betrachtung eines Gegenstandes verhält sich unser Bewußtsein nur reproductiv, und dies ist der Grund, weshalb die Erkenntniß eines äußern Gegenstandes niemals in einem einzigen, identischen Acte vor sich geht, sondern nur in einer approximativen Zusammensetzung desselben aus seinen einfachen Elementen.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, würde sich also sogleich der erste Widerspruch, den Hegel in unsrem Bewußtsein zu entdecken glaubt, erledigen, ohne daß wir nöthig hätten, uns, wie er es thut, nach einer andern Quelle oder Form der Erkenntniß umzusehen. Der Gegensatz, den Hegel mit Hülfe seiner dialektischen Methode zu entfernen sucht, ist vielmehr

dem erkennenden Bewußtsein wesentlich und nothwendig, und beruht auf dem natürlichen Verhältnisse des Bewußtseins zu einem ihm äußerlichen Gegenstande; mit andern Worten, darauf, daß unser Bewußtsein seinen Gegenstand nicht schaffen, sondern nur erkennen will. Mit der Aufhebung jenes Gegensatzes zerstören wir eben diesen eigenthümlichen und natürlichen Charakter unsres Erkenntnißvermögens und setzen an dessen Stelle die verworrenen und willkührlichen Schöpfungen unsrer Einbildungskraft.

Doch, gehen wir weiter zu der zweiten Stufe des Geistes, dem Selbstbewußtsein! Das Selbstbewußtsein, sagt Hegel, oder das Ich, findet sich gegenüber einer Außenwelt und fühlt in sich den Trieb, diese Außenwelt sich anzueignen und seinen Gesetzen zu unterwerfen. An sich wäre diese Idee ganz richtig, wenn ihr nur Hegel nicht abermals eine falsche, dogmatische Bedeutung unterlegte. Allerdings eignet sich der Mensch die Natur an durch seine Thätigkeit, indem er aus der Veredlung und Bearbeitung der materiellen Stoffe ein Mittel seiner eigenen Entwicklung macht. Aber so betrachtet Hegel dieses Verhältniß nicht. Nach seiner Idee hat der Mensch nur die traurige Alternative, entweder mit blinder Leidenschaft in dem Genuß der Außenwelt zu schwelgen, und mit seinem rohen Triebe ihre Bildungen zu zerstören, oder in kalter, vornehmer Resignation sich gänzlich von ihr zurückzuziehen. Da ist es denn freilich kein Wunder, wenn weder die eine noch die andere dieser Richtungen den menschlichen Geist befriedigt, und er sich daher zu immer neuen Standpunkten fortgetrieben findet. Allein weshalb hat Hegel von dem menschlichen Geiste eine seiner so wenig würdige Vorstellung gefaßt? oder mit welchem Rechte behauptet er, daß diese Vorstellung nothwendig aus dem Begriff des Selbstbewußtseins folge?

Hegel stellt ferner den Satz auf, das Selbstbewußtsein des Menschen entwickle sich hauptsächlich in seinen Beziehungen zu andern Menschen. Auch darin stimmen wir ihm vollkommen bei. Nur fragt es sich, welche Beziehungen Hegel hierunter verstehe. Meint er diejenigen, *welche aus* dem Verkehr der Menschen entspringen, die *socialen* Verhältnisse des gleich berechtigten Zusammenwirkens der vielen Einzelnen, nach dem Prinzip der Vergesellschaftung und der Theilung der Arbeit? Keineswegs, sondern er denkt dabei an nichts Anderes, als an die Sclaverei. Der Mensch sagt er, wird sich seiner Freiheit und seiner persönlichen Würde nicht eher recht bewußt, als bis er seinen Nebenmenschen sich unterworfen und, als Zwingherr, den Fuß auf dessen Nacken gestellt hat. In der That, eine edle und hohe Bestimmung, welche hier der Philosoph dem Menschen anweist, eine Bestimmung, die trefflich zu den Ideen der Menschlichkeit und der Civilisation paßt, zu deren Schutzgöttin sich wenigstens die deutsche Philosophie bisher fast immer gemacht hatte. Der Mensch soll nicht eher seiner persönlichen Würde sich bewußt werden, als bis er von andern Menschen als Herr anerkannt und sclavisch gefürchtet sei. Was will Hegel damit sagen? Wagt er im Ernst, die Sclaverei als eine natürliche und für die Entwicklung der Menschheit nothwendige Einrichtung zu vertheidigen? Schwerlich ist dies seine Absicht gewesen. Oder wollte er blos ausdrücken, daß die Menschen häufig ihre Würde und ihr Glück in der Unterjochung ihrer Nebenmenschen gesucht haben, daß dies jedoch eine Verkennung der menschlichen Natur sei? Allein, wenn er dies wollte, warum spricht er denn von dieser Erscheinung in einer Weise, die uns nothwendig glauben macht, er sehe in der Sclaverei eine nothwendige und unvermeidliche Bildungsstufe des menschlichen Geschlechts. Warum sagt er nicht ganz einfach, die Sclaverei sei geschichtlich

die erste Form gewesen, unter welcher sich das Verhältniß der Menschen unter einander dargestellt habe, diese Form sei aber in weiterem Verlauf der Civilisation durch andere, vernunft- und naturgemäßere Formen ersetzt worden, u. s. w.? Also, mit einem Wort, Hegel giebt fälschlicher Weise eine geschichtliche Thatsache für eine logische Folge des menschlichen Bewußtseins aus. Höchst abgeschmackt ist es ferner, wenn Hegel dem Sclaven zumuthet, anstatt das ungerechte Joch seines Herrn abzuschütteln, freiwillig auf seine individuelle Freiheit zu verzichten und Stoiker zu werden. Ein Epiktet mag, als Ausnahme, unsre Bewunderung erregen; allein wir wollen dennoch wünschen, daß der Unterdrückung nicht immer ihr Werk durch die freiwillige Entsagung des Unterdrückten erleichtert werde. Die Plantagenbesitzer in den Kolonien würden es allerdings Hegel Dank gewußt haben, wenn er sich hätte die Mühe nehmen wollen, ihren Sclaven seine Lehre zu predigen. Eine wahre Blasphemie aber ist es, wenn sich Hegel hierbei auf die Worte der heiligen Schrift beruft, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang sei, um zu beweisen, wie heilsam es für den Sclaven sei, sich für seinen Herrn abzuarbeiten und unter dessen Geißel zu zittern, weil er dabei in sich selbst einkehre und das irdische Wohlbefinden, ja selbst das Dasein verachten lerne.

Hegel entwirft ein treues Bild der innern Zerwürfnisse und Qualen, denen unser Gemüth zum Raube wird, sobald wir einmal aus dem Zustande der Unwissenheit und Unschuld herausgetreten sind. Allein das Mittel, welches er angiebt, um aus diesem unseligen Zustande uns zu befreien, scheint uns keineswegs das natürlichste und geeignetste zu sein. Nicht durch Versenkung in die Mysterien der Natur, nicht durch das Jagen nach einem absoluten Wissen, welches nirgends existirt, als in unsrer Einbildung, nicht dadurch wird unser Bewußt-

sein befriedigt und gelangt unser Gemüth zur Ruhe, sondern einzig und allein durch praktische Thätigkeit, durch wohlgeregelte Arbeit. Das erhabene Genie Goethes hat diese Wahrheit richtiger begriffen; er hat in seinem Faust die so einfache und doch so tiefe Ansicht ausgesprochen, daß der Mensch durch Nichts glücklich werde, als durch praktische Thätigkeit. Nachdem Faust alle Wissenschaften studirt, nachdem er die Wahrheit in den Mysterien der Alchymie und der Magie gesucht, nachdem er alle Freuden des Lebens gekostet und sich in allen Genüssen der Einbildungskraft und des Gefühls berauscht hat, findet er die verlorene Ruhe und Zufriedenheit erst dann wieder, als er beginnt, sein Feld zu bauen und gewaltige Werke der Industrie zu schaffen. Dies war das Glaubensbekenntniß unsres größten Dichters, welcher selbst alle Wonnen und Qualen dieses Triebes nach Glück und nach Wahrheit erfahren hatte, welcher selbst jener Faust war, jener Halbgott, jener Titan, der erst den Himmel stürmt, aber endlich doch fühlt, daß seine Kraft nur in der Berührung mit dem mütterlichen Boden der Erde sich erhalte und erneure. Hegel theilt diese Ansicht nicht; Hegel macht sich zum Vertreter des idealen, schwärmerischen, überfliegenden Geistes, der so lange die deutsche Nation beherrscht hat und den die deutschen Philosophen sogern auch jetzt noch festhalten möchten.

Doch, um nicht ungerecht gegen Hegel zu verfahren, müssen wir sogleich hinzusetzen, daß er selbst die oben aufgestellte Ansicht wieder verwirft und ausdrücklich die Nothwendigkeit einer praktischen Thätigkeit für den Menschen ausspricht. Allein, wenn Hegel die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der praktischen Thätigkeit anerkennt, warum stellt er zuvor die Speculation, die theoretische, andachtvolle Naturanschauung als die Aufgabe des Menschen hin, statt sogleich zu sagen, der Mensch müsse die Gesetze der Natur nicht aus einem blos

speculativen, sondern aus einem praktischen Gesichtspunkte studiren?

Hegel scheint die menschlichen Handlungen und den ganzen Fortschritt der Menschheit als eine bloße Analogie oder Nachahmung der Natur und ihrer Entwickelung zu betrachten. Diese Ansicht von dem Menschen ist aber jedenfalls eine zu beschränkte, wie wir dies schon früher, namentlich in der Beurtheilung der Kantschen Kritik der Urtheilskraft, ausführlicher entwickelt haben. Das Gesetz der menschlichen Thätigkeit ist der Trieb nach unendlichem Fortschritt; das Gesetz der Naturbildungen ist die bloße Wiederholung eines begrenzten Kreislaufes.

In dem folgenden Abschnitte der Phänomenologie beschreibt Hegel sehr richtig die traurige Lage einer Staatsgesellschaft, welche feste Formen ihres Bestehens sucht, allein diese noch nicht finden kann und deshalb allen revolutionären und reactionären Bewegungen ausgesetzt ist. Ganz vorzugsweise wahr und beachtungswerth erscheint uns Das, was Hegel über die Unfruchtbarkeit abstracter Theorien in der Moral und dem Rechte sagt. Dagegen können wir uns mit seinen staatsrechtlichen und geschichtlichen Prinzipien auf keine Weise einverstanden erklären. Seine Ansichten über die persönliche Regierung, für welche er keine andre Bürgschaften hat, als den Geist der Nation, der, wie er sagt, in dem Monarchen verkörpert ist — diese Ansichten gehören einer überlebten Stufe der Politik an. Noch weniger aber stimmt zu der modernen Weltansicht die von ihm ausgesprochene Idee, daß die Menschheit gewissermaßen widerstandlos einem unentfliehbaren Schicksal unterworfen sei. Ueberhaupt müssen wir die Bemerkung machen, daß Hegel sowohl in der Politik als in den socialen Verhältnissen den vollendeten Thatsachen ein zu großes Gewicht einräumt. Dies erklärt sich allerdings durch die

Betrachtung der Eindrücke, unter welchen Hegel die Phänomeno-
logie schrieb. Hegel sah eine Menge von Machthabern
und Staatsformen entstehen und wieder verschwinden; er
sah die Menschheit abwechselnd von der Revolution und dem
Despotismus, von den Ideen des Fortschrittes und den reac-
tionären Bestrebungen beherrscht; er bemerkte, wie die Gesetze
[illegible] waren in der allgemeinen [illegible], wie die
größten und edelsten Geister sich vergebens abmühten, die
Übel der Gesellschaft zu ändern; wie sie weit häufiger die
Verwirrung der Zustände vergrößerten, als es ihnen gelang,
die öffentliche Meinung wahrhaft aufzuklären. Diese Erfah-
rungen überzeugten Hegel, [illegible] und [illegible] in seiner Seele ein
tiefes Mißtrauen gegen alle directe Einmischung der Philoso-
phie und überhaupt der Einzelvernunft in die allgemeinen An-
gelegenheiten der Gesellschaft; und sie führten ihn zu der An-
sicht, die ganze politische und sociale Entwickelung der Mensch-
heit unterliege einem allgemeinen, unerreichbaren(?) Gesetze, und
Pflicht des Einzelnen [illegible] sich unterordnend den Thatsachen
und den Verhältnissen unterzuordnen, in denen dieses Gesetz
der Ordnung und Regelmäßigkeit sich offenbare. Dabei be-
dachte jedoch Hegel nicht, daß der Geist, welcher die Gesellschaft
beherrscht und in einer gewissen Richtung erhält, ebensowohl
ein Geist der Verkehrtheit, des Leichtsinns und der Trägheit
sein kann, als ein Geist der Weisheit und der Energie; daß
die Gesellschaft häufig den Einflüssen der Selbstsucht und der
Leidenschaften Einzelner, welche durch ihr Genie sie zu unter-
jochen wissen, zum Raube wird; daß die Thatsachen nicht immer
die Entwicklung von Principien [illegible], und daß man daher
ebensowohl die Gesinnungen und Handlungen dieser Letzteren,
als die [illegible], welchen [illegible] jener Gedanken [illegible] Genehmigung
geben muß; daß Revolution und Despotismus sich auch
wieder auf vollendete Thatsachen berufen können und wirklich

berufen, als das wahre Fortschrittssystem; endlich, daß es die individuelle Freiheit gänzlich aufheben heißt, wenn man Alles, was geschieht, auf ein unabwendbares Schicksal oder auf eine höhere Vorausbestimmung bezieht. Wenn man sagt, eine vollendete Thatsache sei mehr werth, als das beste System, welches sich in der Erfahrung auf dem Gebiet der Thatsachen nicht anwenden lasse, so hat man insoweit Recht, als die Wahrheit eines Systems oder einer Idee durch die Möglichkeit ihrer Ausführung und durch ihren praktischen Einfluß auf die gegebenen Verhältnisse bedingt ist. Allein dies darf nicht so verstanden werden, als ob ein politisches System nur dann richtig und fruchtbar sei, wenn es jede vollendete Thatsache anerkenne, d. h. alles Geschehene gutheiße, weil es geschehen ist; sondern nur so, daß jede Reform des Bestehenden an dieses Bestehende anknüpfen und dasselbe möglichst allmälig umzubilden, nicht aber nach einem bloßen theoretischen Ideal Alles von Grund aus und auf einmal umzugestalten versuchen solle.

Am Schluß der Phänomenologie kommt Hegel auf die religiösen Ideen, welche, nach seiner Ansicht, die höchste Stufe in der Entwicklung des menschlichen Geistes, also auch das letzte Resultat der Phänomenologie sind und aus denen unmittelbar die Grundidee des Systems selbst hervorgeht. Der Schluß der Phänomenologie läßt uns schon im Voraus den Gang erkennen, den der Philosoph in dem Systeme nehmen wird. Dieses System ist ebenfalls eine fortschreitende Entwicklung, oder, mit dem Hegelschen Ausdrucke, eine dialektische Bewegung; nur wird diese Bewegung innerhalb des Systems weit regelmäßiger sein, als in den nur vorbereitenden Betrachtungen der Phänomenologie; die einzelnen Begriffe werden in einer strengeren und geschlossenern Reihenfolge auftreten, als hier, wo sie oft unvorbereitet und wie zufällig aufzutauchen schienen. Hegel unterscheidet das System der Begriffe,

welche sich aus einer Analyse oder Entwicklung eines obersten Grundbegriffs ergeben, von demjenigen, welches entsteht, indem wir die verschiedenen Formen betrachten, unter denen der menschliche Geist in seiner zufälligen oder empirischen Erscheinung sich darstellt, also mit allen seinen Irrthümern und Unvollkommenheiten. Andrerseits behauptet jedoch Hegel, daß in beiden Betrachtungsweisen dieselbe dialektische Methode es sei, welche die verschiedenen Ideen, eine nach der andern, aus unsrer Vernunft entwickle. Er schreibt also den Resultaten der Phänomenologie dieselbe objective Wahrheit und Nothwendigkeit zu, wie den Resultaten des Systems selbst. Daß diese letztere Behauptung unrichtig und unbegründet sei, haben wir oben erwiesen.

Werfen wir noch einen Blick auf diese Phänomenologie! Welches ist ihr Prinzip? welches sind ihre Resultate? Unser Bewußtsein, sagt Hegel, enthält allerhand Widersprüche in sich; unsre Vernunft strebt, diese Widersprüche zu entfernen oder aufzulösen durch Aufhebung des einen der beiden entgegengesetzten Factoren in dem andern. Diese Grundidee der Phänomenologie ist vollkommen richtig; nur fragt es sich, welchen der beiden Factoren unsres Bewußtseins wir, mit Hülfe der unwiderstehlichen Macht der Dialektik, entfernen, gleichsam neutralisiren müssen. Die beiden Factoren, um die es sich hier handelt, sind: das Prinzip der Identität und das Prinzip der Entwicklung, oder, wie es Hegel ausgedrückt hat, das Allgemeine und das Besondere. Nun können wir das Besondere dem Allgemeinen unterordnen, indem wir die Mannigfaltigkeit der Ideen und Erscheinungen auf ein einziges, einfaches Prinzip zurückführen. Diese Art von Betrachtung muß uns nothwendig auf ein dogmatisches System führen, sei es nun im religiösen oder im rein speculativen Sinne. Letzteres hat Hegel gethan. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, erklärt

sich Hegel gegen die empirische Erkenntniß, weil diese Erkenntniß nicht absolut, sondern nur relativ ist; vertheidigt er den politischen Absolutismus, sogar den Despotismus, weil er überall die vollkommenste Centralisation, die Ordnung, das System im Auge hat und darüber die Bewegung, den Fortschritt, die individuelle Freiheit vergißt; versucht er endlich, die ganze Welt der Erscheinungen aus einem einzigen Begriffe zu erklären, statt ein jedes besondere Wesen nach den Gesetzen seiner selbstständigen Existenz und Thätigkeit zu betrachten, was freilich seiner Idee einer absoluten Erkenntniß, einer Erkenntniß a priori widersprach. Mit einem Worte, der dialektische Proceß bei Hegel besteht darin, daß er die verschiedenen theoretischen und praktischen Ideen mit seiner Normalidee, der Idee der Identität, vergleicht und alle die Elemente daraus entfernt, welche ihm mit dieser Idee unverträglich erscheinen. Allein eben diese Idee der vollkommensten Einfachheit und Identität, auf welche Hegel Alles hinführt, enthält sie nicht selbst eine Menge von Widersprüchen in sich? Denn wie vermag die Einheit zugleich als Verschiedenheit gedacht zu werden? wie können Begriff und Gegenstand Eins und Dasselbe sein? wie kann unser Denken sein Object unmittelbar schaffen? Oder liegt kein Widerspruch darin, daß der eine Mensch zum Herrschen bestimmt sein soll, der andere zum Gehorchen? daß die menschliche Vernunft die Wahrheit einmal in sich selbst und dann doch auch wieder in einem andern Wesen, dem Absoluten, finden soll?

Unternehmen wir dagegen eine ähnliche dialektische Untersuchung unsers Bewußtseins vom kritischen Gesichtspunkte aus, so gelangen wir zu weit befriedigenderen Resultaten. Nach diesem Prinzip lösen wir die transscendenten oder abstracten Begriffe

der Metaphysik auf, weil sie sich mit der Erfahrung und der Idee der Entwicklung nicht vertragen. Nach diesem Prinzip verlangen wir in der Politik Bürgschaften gegen den Misbrauch der Staatsgewalt und für die individuelle Freiheit, weil die Erfahrung uns lehrt, daß ein Individuum oder eine Körperschaft, welche mit einer außerordentlichen Macht und Autorität bekleidet ist, stets in Gefahr schwebt, selbst beim besten Willen, diese ihr anvertraute Gewalt zu misbrauchen, wenn sie nicht mit hinlänglichen Bürgschaften umgeben und in feste Grenzen eingeschlossen ist; ferner müssen wir dann die Idee eines absoluten Wissens verwerfen, weil der Begriff: Wissen, Erkennen, jederzeit ein Verhältniß zwischen dem erkennenden Subject und dem zu erkennenden Object ausdrückt, also der Idee einer absoluten Identität zwischen Beiden widerspricht. Das Endresultat einer solchen Dialektik vom kritischen Gesichtspunkte aus ist dann freilich nicht ein einfacher Begriff, aus dem sich Alles durch eine blos dialektische Operation herleiten ließe, der aber für unser natürliches und unverkünsteltes Bewußtsein nicht einmal denkbar ist, sondern die Anerkenntniß der Gesetze der Erfahrung und des Bewußtseins, mit Ausschließung derjenigen Ideen, welche nur durch eine falsche Abstraction entstanden sind. Was, nach Entfernung dieser abstracten und willkührlich gebildeten Begriffe, in unserm Bewußtsein übrigbleibt, enthält dann keinen Widerspruch mehr, wenn es gleich nicht nach der von Hegel aufgestellten Methode in einen einzigen Begriff zusammengezogen und daraus wieder entwickelt wird. Wir wenigstens finden keinen Widerspruch darin, wenn man annimmt, daß jedes Wesen, vermöge eines besonderen, ihm inwohnenden Prinzips existire und wirke; oder wenn man die Vorstellung eines Gegenstandes von dem Gegenstande selbst scheidet; oder wenn man das Recht der Herrschaft im Staate lieber aus einem Mandat des Volks,

als aus einem persönlichen Vorrechte oder einer göttlichen Sendung erklärt, u. s. w.

So kommen wir also zu dem Resultat, daß die dogmatische Dialektik Widersprüche da entdeckt, wo in Wahrheit keine sind, und dagegen, um diesen vermeintlichen Widersprüchen zu entgehen, ihre Zuflucht zu Voraussetzungen nimmt, welche eine Masse von Widersprüchen in sich enthalten; während dagegen die kritische Dialektik nur wirklich vorhandene Widersprüche entfernt, indem sie die künstlichen Begriffe, welche die willkührliche Abstraction der Dogmatiker geschaffen hat, wieder auf die natürlichen Verhältnisse der Erfahrung und unsres Denkens zurückführt.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

Das System der Philosophie Hegels, welches die Phänomenologie nur vorbereiten und begründen sollte, findet sich vollständig entwickelt in seiner „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.“ Zwar hat Hegel dieser Encyclopädie ein anderes Werk vorausgeschickt, die „Logik,“ worin ebenfalls die Prinzipien seiner Philosophie entwickelt sind; allein, da diese Logik nur die Grundzüge seiner Methode im Allgemeinen und den ersten Theil des Systems enthält, welcher in der Encyclopädie ebenfalls, wenn auch weniger ausführlich, begriffen ist, so werden wir in unsrer Darstellung dieses letztere Werk zu Grunde legen und die Logik nur da zu Rathe ziehen, wo die betreffenden Abschnitte in dieser deutlicher oder genauer dargestellt sind, als in der Encyclopädie. Desgleichen werden wir die Analyse derjenigen Werke Hegels, welche die verschiedenen Theile der Geistesphilosophie (von denen die Encyclopädie gleichsam nur den Aufriß enthält) ausführlicher behandeln, sogleich bei den betreffenden Stellen der Encyclopädie vornehmen, um nicht zweimal dasselbe darstellen zu müssen.

Hegel beginnt mit der Frage, was das Philosophiren sei? welchen Zweck die Philosophie habe? Philosophiren, sagt er, ist Denken, d. h. durch einen zugleich freien und doch nothwendigen Act diejenigen Begriffe entwickeln, welche unentwickelt in unsrem Bewußtsein liegen. Wir philosophiren

nicht, um eine bestimmte Wahrheit zu finden, die völlig außerhalb unsrer Erfahrung und unsres gegenwärtigen Daseins läge, sondern wir wollen nur durch einen freien Act unsres Geistes Dasjenige selbstthätig denken, was wir gewöhnlich durch die sinnliche Vorstellung von außen aufnehmen. Unsre Vernunft verlangt nicht nach Etwas außerhalb und über der Wirklichkeit, sondern sie will nur Das, was wirklich ist, erkennen und begreifen; denn, so lautet der von Hegel an die Spitze seines Systems gestellte, vielbesprochene und oft misdeutete Satz: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig, und Alles, was vernünftig ist, ist wirklich."

Unser Geist zieht gleichsam in seine Tiefe alle Begriffe, Vorstellungen und Empfindungen hinab, um sie sodann, vermöge der ihm inwohnenden treibenden Kraft, wieder aus sich hervorzuringen und in einer systematischen Reihefolge zu entwickeln. Die einzig wahre Methode der Philosophie ist die dialektische Methode oder die Methode der Entwicklung, welche das Unbestimmte bestimmt, das Unentwickelte entwickelt, Das, was an sich einfach scheint, gleichsam über sich selbst hinaus erweitert, so daß es nun auch das Gegentheil seiner selbst, d. h. eine neue, höhere Stufe der Entwicklung in sich aufnimmt und dadurch selbst als ein neuer, inhaltvollerer und entwickelterer Begriff sich darstellt. Die dialektische Methode beruht auf dem Grundsatze, daß das Wesen aller Dinge in dem Widerspruche oder dem Gegensatze zweier Factoren bestehe, nämlich, des Allgemeinen und des Besondern, des Positiven und des Negativen, des Unbestimmten und des Bestimmten u. s. w. Die Aufgabe der Dialektik und überhaupt der Philosophie besteht darin, daß sie den Uebergang von einem dieser Factoren zum andern nachweist, d. h. daß sie darstellt, wie das ursprünglich Einfache, Unterschieds-

und Bestimmungslose durch einen inneren Act der Selbstentwicklung und Selbstbestimmung ein Zweites, seiner ursprünglichen, einfachen Wesenheit Entgegengesetztes hervorbringe, dann abermals, durch einen gleich selbstständigen Act, dieses Zweite in sich selbst gleichsam zurückschlinge, dadurch sich selbst erweitere und entwickele, und so fort von Stufe zu Stufe, von Form zu Form, in einem stetig fortschreitenden Processe der organischen Entwicklung oder Herausbildung des Vollkommneren aus dem Unvollkommneren, des Bestimmteren aus dem Unbestimmteren, des Belebten, Beseelten, Geistigen aus dem Todten, Seelenlosen, Ungeistigen.

Die Hauptsache ist hierbei natürlich, den Anfangspunkt dieser ganzen Reihe von Entwicklungen zu entdecken. Zu diesem Zweck müssen wir untersuchen, was den verschiedenen Einzeldingen eigenthümlich und was ihnen unter sich gemein ist; was ihnen nur zufällig anhängt und was ihnen wesentlich beiwohnt. Nun ist das allgemeinste, ursprünglichste, wesentlichste Merkmal an allen Dingen unstreitig das Sein derselben. Wir sagen: „der Mensch ist ein lebendes Wesen, er ist jung oder alt, reich oder arm,“ u. s. w.; wir beziehen also alle die besonderen Eigenschaften des Menschen auf das Sein desselben, als die allgemeinste und wesentlichste Eigenschaft. Das Sein ist also das Erste und Allgemeinste an den Dingen; alles Uebrige ist blos eine Modification des Seins.

Der Anfangspunkt des Philosophirens ist also das reine Sein. Was ist nun aber dieses reine Sein? Ist es ein Gegenstand? oder ist es ein Begriff? Ein Gegenstand kann das reine Sein nicht genannt werden, denn ein Gegenstand ist immer etwas Bestimmtes; er unterscheidet sich von andern Gegenständen und von dem vorstellenden Subject durch gewisse eigenthümliche Merkmale, durch eine besondere Art des Daseins. Das reine Sein aber soll gänzlich unbestimmt sein;

folglich ist es kein Gegenstand. Ebensowenig aber ist das reine Sein ein Begriff, wenn man nämlich dieses Wort im gewöhnlichen Sinne nimmt, wo wir dadurch etwas Subjectives bezeichnen, dem etwas Anderes, nämlich die Realität des Objects, gegenübersteht; denn das reine Sein, als etwas absolut Einfaches, enthält keinen solchen Gegensatz von Subject und Object, von Allgemeinem und Besonderem in sich, wie er sich in unsern empirischen Einzelvorstellungen findet. Das reine Sein ist der reine Begriff, das Prinzip aller bestimmten Begriffe, aber selbst noch unbestimmt, der Begriff an sich, in seiner ursprünglichsten, unmittelbarsten Form.

Philosophiren heißt also: den reinen Begriff in seiner Unmittelbarkeit und in seiner stufenweisen Entwicklung auffassen und begreifen. Für diese Entwicklung des Begriffs giebt es drei Hauptstufen. Zuerst ist der Begriff einfacher Begriff oder Begriff an sich; sodann entwickelt und, so zu sagen, verkörpert sich der Begriff in der Natur, und drittens endlich kehrt er wieder in sich selbst zurück als Geist. Daher hat die Philosophie drei Haupttheile, die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes.

Logik.

Die Logik betrachtet den Begriff als Begriff in seiner reinen Einfachheit und Unmittelbarkeit. Die Formen, unter denen sich der Begriff in der Logik entwickelt, sind rein ideale oder abstracte. Die Bewegung des Begriffs ist hier eine rein immanente, d. h. der Begriff erweitert, vervollständigt und entwickelt sich zwar auf mannigfache Weise, allein das Resultat dieser Entwicklung besteht doch immer nur wieder in reinen

Begriffsformen oder Ideen, nicht in objectiven oder realen Bildungen.

Die drei Hauptformen oder Kategorien der Logik sind: das Sein, das Wesen und die Idee. Das Sein ist der Begriff in seiner unmittelbaren Einfachheit; das Wesen ist der Begriff, der sich in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften oder Merkmalen reflectirt; die Idee endlich ist die Totalität aller Formen oder Entwicklungsstufen des reinen Sein, abermals als Einheit betrachtet.

Die erste logische Kategorie und der Ausgangspunkt des ganzen Systems ist also das reine Sein. Das reine Sein ist der Grund aller Dinge, das Absolute, Gott; denn das All ist eine große Entwicklungsreihe; jede Entwicklung aber beginnt mit einem absolut einfachen Punkt, welcher in sich unentwickelt alle die Formen enthält, die dann im Verlauf der Entwicklung hervortreten. Das entsprechendste Bild, unter welchem man sich die Idee des reinen Sein vorstellig machen kann, ist das Bild eines Keims. So wie z. B. der Keim oder Kern eines Baumes in sich schon den ganzen Baum mit allen seinen Aesten, Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten enthält, doch so, daß diese Mannigfaltigkeit von Theilen oder Formen in dem Keime noch nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach vorhanden ist, und der Keim, trotz dieser in ihm bereitliegenden Vielheit von Bildungen, doch gleichwohl sich als eine Einheit, als etwas Einfaches, Unentwickeltes und Gestaltloses darstellt, ganz so ist auch das reine Sein noch keine bestimmte Daseinsform, weder Element noch Körper noch lebendes Wesen oder gar Individuum; es ist, streng genommen, Nichts, und doch ist es auch wieder Alles, denn Alles, was ist, ist aus dem reinen Sein oder dem Nichts hervorgegangen. Das All oder Gott, sagt Hegel, ist im Anfange das Nichts und wird erst Etwas, erhält erst

ein reales, substantielles Dasein vermöge eines Processes der Entwicklung aus diesem anfänglichen Zustande des Nichts heraus.

Diese Idee, daß Gott oder das Prinzip aller Dinge das Nichts sei, hat auf den ersten Anblick etwas Widersprechendes und Verletzendes für unsre Vernunft; und dennoch geht jedes philosophische System, ja sogar jede Religion von einer ähnlichen Voraussetzung aus; denn die Erklärungen, daß Gott unendlich, daß er der Anfang aller Dinge, die oberste Ursache der Welt u. s. w. sei, besagen im Grunde Dasselbe, was die obige Formel ausdrückt. Der Begriff „unendlich" enthält die absolute Negation alles Endlichen; der Begriff der absoluten Ursache oder Kraft stellt ebenfalls diese Kraft als ein noch gänzlich Unbestimmtes dar; der Begriff des Anfangs endlich enthält gleichfalls blos negative Merkmale.

Die Kategorie des reinen Sein zerfällt wieder in drei besondere Formen: die Qualität, die Quantität und das Maß, die Einheit von Qualität und Quantität. Wir müssen uns erinnern, daß das Prinzip der Dinge sich in einem beständigen Processe der Entwicklung oder Gährung befindet, daß das Nichts in jedem Augenblicke in sein Gegentheil, das Sein, übergeht, und wieder umgekehrt das Sein in das Nichts zurückkehrt, d. h. mit andern Worten, daß in jedem Augenblicke gewisse Daseinsformen entstehen, andere wieder vergehen. Die Vermittlung von Nichts und Sein ist also das Werden, sowohl als Entstehen wie als Vergehen.

Die einfachste Form, unter welcher sich uns das Resultat dieses Werdens, dieser Uebergang aus dem Nichts in das Sein darstellt, ist das Dasein. Jedes Daseiende hat eine bestimmte Qualität. Diese Qualität kann positiv oder negativ sein. Jedes Daseiende ist nun sowohl an sich, d. h. es bildet eine in sich abgeschlossene Einheit, ein bestimmtes

Etwas, als auch für Anderes, d. h. mit Anderem in Beziehungen stehend; ferner ist es endlich und veränderlich. Jede einzelne, endliche Daseinsform geht fortwährend in eine andere über, so daß sich hieraus eine unendliche Reihe von Formen ergiebt. Nichtsdestoweniger jedoch bleibt das Daseiende auch in diesem Uebergange aus einer in die andere Form immer dasselbe Eine, welches sich gewissermaßen mit allen den mannigfachen Modificationen seines Seins wieder zur Einheit zusammenschließt. Hegel nennt dies das Fürsichsein.

Somit ist also die allgemeinste Eigenschaft der Dinge diese, daß ein jedes als eine einfache Einheit besteht, trotz ihrer mannigfachen Modificationen und ihrer Verhältnisse zu andern Wesen. Jedes Wesen ist ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Ganzes, ein Atom. Diese Atome unterscheiden sich von einander nur durch ihre Quantität, indem jedes derselben eine bestimmte Quantität besitzt. Wenn wir die Dinge ihrer Quantität nach betrachten, so sehen wir gänzlich ab von ihrer Qualität oder ihren bestimmten Eigenschaften. Das allgemeinste Merkmal der Quantität ist die Gleichartigkeit aller Theile.

Die Kategorie der Quantität, die zweite Stufe in der Entwicklung des reinen Sein, wird Gegenstand einer besondern Wissenschaft, der Mathematik. Die verschiedenen mathematischen Operationen: Zählen, Addiren, Multipliciren u. s. w. entsprechen den verschiedenen Formen, unter welchen mehrere Einheiten in ein Ganzes oder eine neue Einheit zusammengefaßt werden können. Man unterscheidet gewöhnlich discrete und stetige Größen; allein jede Größe ist zugleich discret und stetig, d. h. man kann sie eben so gut als eine einfache Einheit wie als eine Zusammensetzung von Theilen betrachten.

Es giebt eine extensive und eine intensive Größe. Die intensive Größe nennen wir den Grad. Die verschiedenen Grade z. B. der Wärme bilden eine stetige Reihe; jeder Grad ist in gewisser Hinsicht bestimmt durch den vorhergehenden Grad. Andrerseits jedoch wird auch jeder Grad unmittelbar an sich selbst betrachtet, da es keinen absoluten oder Normalgrad giebt. Indem wir z. B. Wärme empfinden, bilden wir uns unmittelbar die Idee der Quantität oder des Grades dieser Wärme. Wir bedürfen daher einer neuen Operation unsres Bewußtseins oder, nach dem Hegelschen Ausdrucke, einer neuen Entwicklung des Begriffs, um die verschiedenen Grade einer Empfindung auf eine genaue und allgemeingültige Weise zu bestimmen. Diese neue Kategorie ist das Maß, d. h. diejenige Operation, vermöge deren wir die zusammengesetzten Größen auf die einfachen zurückführen. Der Begriff des Maßes vereinigt in sich die Begriffe der Quantität und der Qualität, denn beim Messen eines Objects vergleichen wir die Qualität dieses Objects mit der Qualität eines andern Objects und betrachten das entwickeltere Object als die bloße Zusammensetzung mehrerer einfacher Objecte. So z. B. messen wir die Intensität der Wärme des menschlichen Körpers nach den Graden der Ausdehnung, welche sie an dem Quecksilber im Thermometer hervorbringt.

Indem wir nun beim Messen ein Object auf das andere beziehen, so betrachten wir in gewisser Hinsicht das eine als das Product des andern. Wenn wir z. B. eine zusammengesetzte Zahl durch eine einfache messen, so denken wir uns jene erstere als entstanden aus dieser letzteren. Der Begriff des Maßes enthält also die Idee einer gewissen Wesenseinheit desjenigen Objects, welches wir messen, mit dem, wodurch wir es messen; das eine gilt uns als die Modification oder Entwicklung des andern. Durch diese Betrachtung treten wir in

einen neuen Abschnitt der Logik ein, nämlich, in die Lehre vom **Wesen**. Das Wesen äußert sich ebenfalls unter drei besonderen Formen, als **Grund** der **Existenz**, als **Erscheinung** und als **Wirklichkeit**.

Das Wesen ist zugleich Identität und Verschiedenheit, Einheit und Vielheit. Als ein ursprünglich Einfaches, entwickelt es aus sich eine Mannigfaltigkeit von Formen oder Erscheinungen. So z. B. denken wir uns die Materie als eine einfache und gleichartige Substanz, die in einer Mannigfaltigkeit von Formen erscheint, aber dabei doch immer die Identität ihres Wesens beibehält.

Dieses Verhältniß zwischen dem **Wesen** und der **Form** stellt sich unsrer Betrachtung auf sehr mannigfache Weise dar. Bald erscheint uns das Wesen als eine Totalität, die Form als ein Theil oder eine bestimmte Erscheinungsweise dieser Totalität. Bald betrachten wir das Wesen als eine einfache Kraft, welche sich unter bestimmten Formen äußert; bald endlich nehmen wir zwischen dem Wesen und der Erscheinung, zwischen dem Innern und dem Aeußern eine vollständige Wechselwirkung an. Alle diese einzelnen Vorstellungen von dem Verhältniß des Wesens zu dessen äußerer Form lassen sich in dem Satze zusammenfassen: das **Wesen erscheint**.

Auf dieser unmittelbaren Identität des Wesens und seiner Erscheinung beruht nun Dasjenige, was wir die **Wirklichkeit** nennen. Auch an dieser lassen sich indeß noch drei verschiedene Momente unterscheiden, nämlich, die **Möglichkeit**, die eigentliche **Wirklichkeit** und die **Nothwendigkeit**. Die Möglichkeit ist das bloße Vermögen zu existiren; die Wirklichkeit ist das gemeinschaftliche Resultat dieses Vermögens und irgend einer Bestimmung dieses Vermögens zur Selbstverwirklichung, d. h. also einer Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit oder Bestimmung, wodurch das Mögliche ein

Wirkliches wird, kann nun wieder auf dreierlei Weise eintreten, nämlich, unter der Form des Substantialitätsverhältnisses, des Causalitätsverhältnisses und der Wechselwirkung.

Die Kategorien des reinen Seins und des Wesens stellen aber immer noch ihren Gegenstand unter blos allgemeinen und abstracten Merkmalen dar. Als vollständige Totalität und nach seiner freien Selbstentwicklung wird derselbe erst erfaßt im Begriff.

Wir müssen hier nochmals daran erinnern, daß der Begriff bei Hegel nicht etwas Abstractes oder Subjectives bedeutet, sondern daß dies blos der allgemeine Ausdruck für die vollkommene Identität des Allgemeinen und des Besondern ist. Das, was man in der gewöhnlichen Logik Begriff nennt, nämlich, der subjective Denkact, ist in der Hegelschen Logik nur eine besondere Form oder Stufe des Begriffs, indem sich der Begriff nach den drei Stadien des subjectiven Begriffs, des Objects und der Idee entwickelt.

Der formale oder logische Begriff enthält drei Factoren: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne. Der Zweck der logischen Operationen, der Urtheile und der Schlüsse besteht darin, daß diese drei Grundelemente des menschlichen Denkens unter sich verbunden und auf einander bezogen werden. Hegel hat versucht, die verschiedenen logischen Formen, welche die gewöhnliche Logik, ohne ein bestimmtes Prinzip, als etwas rein Thatsächliches hinstellt, nach einem bestimmten Gesetze abzuleiten und zu ordnen. Hegel stellt vier Formen des Urtheils auf; erstens, das qualitative Urtheil; zweitens, das Reflexionsurtheil; drittens, das Urtheil der Nothwendigkeit; endlich viertens, das Urtheil des Begriffes.

In dem qualitativen Urtheil wird das Allgemeine als Merkmal auf das Einzelne, als Subject, bezogen. Dieses Urtheil kann positiv oder negativ sein. Es ist positiv, wenn das Allgemeine wirklich als Merkmal von dem Einzelnen ausgesagt wird; negativ, wenn es das Allgemeine von dem Einzelnen ausschließt. Das letztere Urtheil ist wieder entweder ein identisches Urtheil, indem das Einzelne lediglich auf sich selbst bezogen und von sich selbst ausgesagt wird, A = A; oder ein unendliches Urtheil, wenn die völlige Unangemessenheit des Subjects und Prädicats ausgesprochen wird, ohne doch die eigentliche Natur des Subjects näher zu bestimmen.

Das Reflexionsurtheil bezieht sich auf die Quantität des Subjects und ist hiernach entweder ein Einzelurtheil oder ein besonderes Urtheil oder ein allgemeines Urtheil.

Das Urtheil der Nothwendigkeit gründet sich auf die Annahme einer inneren Wesenseinheit des Subjects und des Prädicats. Eine solche Wesenseinheit oder Identität kann in dreierlei Hinsicht stattfinden. Entweder nämlich enthält das Prädicat den Gattungsbegriff, unter welchem das Subject befaßt wird (das kategorische Urtheil); oder, Subject und Prädicat werden beide als gleich selbstständige Wesen gedacht und unter einander verknüpft durch das Band der Ursachlichkeit (hypothetisches Urtheil); oder endlich, das Allgemeine wird zugleich als Allgemeines oder Gattung, und als Einzelnes oder Theil der Gattung betrachtet (disjunctives Urtheil).

Die Art endlich, wie überhaupt jene Beziehung des Prädicats auf das Subject ausgesprochen wird, ist entweder die der einfachen, directen Beziehung des Einen auf das Andere, das assertorische Urtheil; oder, da dieser bloßen Versicherung eben sogut die gegentheilige Versicherung entgegen-

gesetzt werden kann, die bloße Annahme einer möglichen Beziehung, das problematische Urtheil; oder endlich die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, vermittelt und beglaubigt durch die Beziehung des Einzelnen auf das Besondere und des Besonderen auf das Allgemeine, das apodiktische Urtheil oder der Schluß.

Der Schluß hat ebenfalls drei verschiedene Hauptformen, welche den drei ersten Urtheilsformen entsprechen. Es giebt nämlich einen qualitativen Schluß, einen Reflexionsschluß und einen Schluß der Nothwendigkeit.

Die qualitative Schlußform drückt nur ganz im Allgemeinen die Verbindung von drei Begriffen zu einem Schlusse aus; eine Verbindung, die auf sehr verschiedene Weise stattfinden kann, wie die Mannigfaltigkeit der Schlußfiguren beweist.

Der Reflexionsschluß bezieht sich auf die bestimmte Art und Weise, wie von dem Allgemeinen auf das Einzelne geschlossen wird. Es geschieht dies nämlich entweder unmittelbar durch die Auffassung des Einzelnen, als eines im Allgemeinen Enthaltenen, oder mittelst der Induction durch ein vorheriges Aufsteigen von dem Einzelnen zum Allgemeinen, woraus sich dann, drittens, der Schluß nach Analogie ergiebt.

Der Schluß der Nothwendigkeit entspricht vollkommen dem Urtheil der Nothwendigkeit nach allen seinen drei Formen, als kategorischer, hypothetischer und disjunctiver Schluß.

In der formalen Logik wird der Begriff lediglich nach den beiden Seiten oder Factoren, die er enthält, betrachtet; das Allgemeine und das Einzelne sind hier nur durch die Reflexion verbunden. Allein wir müssen sie nun auch in ihrer unmittelbaren Einheit und Totalität anschauen, gleichsam als den realisirten Begriff, als das Object.

Diesen, allerdings etwas sonderbaren Uebergang von dem logischen Begriff zum Object zu rechtfertigen und zu erklären, müssen wir Hegel selbst überlassen, der darüber in der „Encyclopädie" Folgendes sagt: „So fremdartig auf den ersten Anblick dieser Uebergang vom Subject, vom Begriff überhaupt und näher vom Schlusse — besonders wenn man nur den Verstandesschluß und das Schließen als ein Thun des Bewußtseins vor sich hat — in das Object scheinen mag, so kann es zugleich nicht darum zu thun sein, der Vorstellung diesen Uebergang plausibel machen zu wollen. Es kann nur daran erinnert werden, ob unsre gewöhnliche Vorstellung von dem, was Object genannt wird, ungefähr Dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objects ausmacht. Unter Object aber pflegt man nicht blos ein abstractes seiendes oder existirendes Ding oder ein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein concretes, in sich vollständiges, selbstständiges; die Vollständigkeit ist die Totalität des Begriffs. Daß das Object auch Gegenstand und einem Andern Aeußeres ist, dies wird sich nachher bestimmen, insofern es sich in den Gegensatz zum Subjectiven setzt; hier, zunächst als Das, worein der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur unmittelbares, unbefangenes Object, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatze als das Subjective bestimmt wird.

Ferner ist das Object überhaupt das eine, noch weiter in sich unbestimmte Ganze; die objective Welt überhaupt, Gott, das absolute Object. Aber das Object hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objective Welt) und jedes dieser Vereinzelten ist auch ein Object, ein in sich concretes, vollständiges, selbstständiges Dasein.

Wie die Objectivität mit Sein, Existenz und Wirkung verglichen werden kann, so ist auch der Uebergang zur Existenz und Wirklichkeit (denn Sein ist das erste, ganz abstracte Unmittelbare) mit dem Uebergange zur Objectivität zu vergleichen. Der Grund, aus dem die Existenz hervorgeht, und das Reflexionsverhältniß, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts Anderes, als der noch unvollkommen gesetzte Begriff, oder es sind nur abstracte Seiten desselben — der Grund ist dessen nur wesenhafte Einheit, das Verhältniß nur die Beziehung von reellen, nur in sich reflectirt sein sollenden Seiten; — der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Object nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalität in sich enthaltend."

Das Object enthält also in sich eine Vielheit von Theilen; es ist ein Zusammengesetztes. Diese Theile sind nun auf verschiedene Weise unter sich verbunden. Die drei Hauptformen dieser Verknüpfung der Theile sind: der Mechanismus, der Chemismus und die Teleologie.

Der Mechanismus beruht hauptsächlich auf der Anziehung und Abstoßung der verschiedenen Theile, ein Verhältniß, welches nicht nur in der Körperwelt, sondern auch in der moralischen und socialen Welt vorkommt und also überhaupt nur ein ganz allgemeines Gesetz des Sein ausdrückt.

Im Chemismus sind zwei entgegengesetzte Objecte vorhanden, die sich in ihrer Beziehung auf einander neutralisiren.

Endlich das teleologische Verhältniß der Dinge besteht darin, daß die Theile sich unmittelbar zu der Totalität und Einheit eines vollendeten Objects zusammenschließen, was uns dann in der äußerlichen, subjectiven Anschauung so er-

scheint, als ob die Natur nach bestimmten Zwecken wirke, während es doch vielmehr die innerliche Selbstentwicklung der Dinge ist, welche auf diese Weise ein in sich selbst vollendetes Ganzes herstellt. Der entsprechendste Ausdruck für diese Totalität, diese organische Einheit der Theile und des Ganzen, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Inhalts und der Form, des Begriffs und der Objectivität ist: die Idee.

Die Idee stellt sich uns wieder unter einer dreifachen Gestalt dar: als Leben, als Erkennen und als absolute Idee.

Die Idee als Leben offenbart sich wieder in drei Acten, in dem Acte der organischen Reproduction, in dem Acte der Assimilation unorganischer Substanzen, und in dem Acte der Fortpflanzung der Gattung.

Die Idee als Erkennen oder Vernunft zeigt sich ebenfalls in dem Bestreben, alle die Stoffe, welche ihr von außen zugeführt werden, in sich zu verarbeiten, sich zu assimiliren und zu organisiren. Zu diesem Zweck faßt sie die Einzelheiten der Erfahrung auf durch die Anschauung und die Analyse, verknüpft und gestaltet sie dieselben durch die synthetischen Acte der Reflexion, die Erklärungen, die Eintheilungen, die Schlüsse u. s. w. Gleichzeitig entwickelt sie sich als praktische Thätigkeit, als Wollen; zuletzt aber faßt sie alle diese einzelnen Aeußerungen in einen einzigen Act der Selbstentwicklung zusammen, durch welchen Das, was sie von außen empfing, aus ihr selbst, in einem organischen Processe, unter der Gestalt eines absoluten Systems oder der absoluten Idee hervorgeht.

So ist der Lauf vollbracht, den der Begriff in seiner dialektischen Entwicklung innerhalb der Logik zu machen hatte; er ist durch alle logische Formen hindurchgegangen und hat

sich dadurch zugleich erweitert und zur Einheit mit sich selbst zusammengeschlossen. Nachdem der Begriff alle diese logische Formen aus sich entwickelt und gleichsam in sich selbst wieder zurückgenommen hat, muß er sich nun eine äußere, materielle Existenz geben; er muß sich gleichsam selbst erschließen oder, wie Hegel es ausdrückt, sich als Natur frei aus sich entlassen. Hiermit beginnt also eine neue Entwicklungsreihe für das Sein oder den Begriff; die Darstellung dieser Entwicklungen ist: die Naturphilosophie.

Naturphilosophie.

Die Natur ist die Erscheinung der Idee unter zufälligen, wandelbaren Formen, gleichsam in ihrer Vereinzelung, ihrem Zerfallensein, in einer Masse zerstreuter Bildungen, die auf der einen Seite den Charakter der Nothwendigkeit, der vernünftigen Bestimmung, der organischen Totalität, auf der andern Seite aber den der gleichgültigen Zufälligkeit und der unbestimmbaren Regellosigkeit an sich tragen. Jedes Gebild der Natur existirt für sich, unabhängig von dem andern. Zwar stehen sie insgesammt in bestimmten Verhältnissen der Verknüpfung und Wechselwirkung; allein sie bilden bei Weitem keine so regelmäßige, organische Aufeinanderfolge, wie die verschiedenen Entwicklungsstufen des Geistes. Zwar ist auch die Natur eine große Entwicklungsreihe, und die verschiedenen Naturgebilde stellen eben so viele Acte oder Stufen der Selbstentwicklung des allgemeinen Bildungsprinzips oder der Idee dar; doch darf man dies nicht so verstehen, als ob diese verschiedenen Stufen der Naturbildung wirklich und natürlich eine aus der andern erzeugt würden, z. B. die Pflanzen aus den leblosen Elementen, die Thiere aus den Pflanzen. Eine

Metamorphose der Natur in diesem Sinne giebt es nicht; nur im Allgemeinen läßt sich der Begriff der Entwicklung in der Natur nachweisen, und an den einzelnen Naturwesen findet allerdings eine Metamorphose, d. h. ein Uebergang von einer unvollkommneren Daseinsform zu einer vollkommneren statt, vermöge der Herausbildung ihres inneren Keims und der Anbildung äußerer Stoffe. Auch ist selbst die Regelmäßigkeit und der Fortschritt, welchen wir in der Natur anzunehmen begriffsmäßig berechtigt sind, an den einzelnen Gebilden keineswegs immer mit vollkommener oder auch nur annähernder Sicherheit nachzuweisen. Gerade der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen so wie die Zufälligkeit in ihrer äußeren Anordnung (die man fälschlich oftmals als die hohe Freiheit der Natur, als die Göttlichkeit derselben oder in derselben gepriesen hat,) zeugt vielmehr von der Ohnmacht der Natur, das allgemeine, ihren Bildungen zu Grunde liegende Gesetz überall im Einzelnen festzuhalten. Diese Ohnmacht der Natur ist es, wie Hegel bemerkt, welche der Philosophie Grenzen setzt und es ihr unmöglich macht, die Einzelheiten und Zufälligkeiten, welche die Naturbetrachtung überall entdeckt, auf streng dialektische Weise aus dem Begriff, d. h. aus dem allgemeinen Gesetze zu entwickeln. „Spuren der Begriffsstimmung," sagt Hegel, „werden sich allerdings bis in das Particulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und dieses inneren Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen, aber Demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mistrauisch zu sein, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde. In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner

Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden.

Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittle und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Misgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andrerseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Gattung anzusehen wären. Um dergleichen Gebild als mangelhaft, schlecht, misförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben giebt auch jene sogenannten Misgeburten, Misförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand; er setzt vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.“

Hegel betrachtet die Natur keineswegs mit derselben religiösen Begeisterung, wie es die Anhänger der frühern Naturphilosophie aus der Schule Schellings thaten. Er sieht in ihr Nichts, als eine vorbereitende Stufe des Geistes, als eine äußerliche und vergängliche Form, durch welche dieser hindurchgeht, um zu seinem höheren, absoluten Sein zu gelangen. Wenn daher Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Dasein Gottes zu erkennen, so ist, nach Hegels Ansicht, jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Dasein, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. Ja, wenn selbst die geistige Zufälligkeit, die Willkühr bis zum Bösen fortgeht, so ist dies noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmäßige Wandeln

Metamorphose der Natur in diesem Sinne giebt es nicht; nur im Allgemeinen läßt sich der Begriff der Entwicklung in der Natur nachweisen, und an den einzelnen Naturwesen findet allerdings eine Metamorphose, d. h. ein Uebergang von einer unvollkommneren Daseinsform zu einer vollkommneren statt, vermöge der Herausbildung ihres inneren Keims und der Anbildung äußerer Stoffe. Auch ist selbst die Regelmäßigkeit und der Fortschritt, welchen wir in der Natur anzunehmen begriffsmäßig berechtigt sind, an den einzelnen Gebilden keineswegs immer mit vollkommener oder auch nur annähernder Sicherheit nachzuweisen. Gerade der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen so wie die Zufälligkeit in ihrer äußeren Anordnung (die man fälschlich oftmals als die hohe Freiheit der Natur, als die Göttlichkeit derselben oder in derselben gepriesen hat,) zeugt vielmehr von der Ohnmacht der Natur, das allgemeine, ihren Bildungen zu Grunde liegende Gesetz überall im Einzelnen festzuhalten. Diese Ohnmacht der Natur ist es, wie Hegel bemerkt, welche der Philosophie Grenzen setzt und es ihr unmöglich macht, die Einzelheiten und Zufälligkeiten, welche die Naturbetrachtung überall entdeckt, auf streng dialektische Weise aus dem Begriff, d. h. aus dem allgemeinen Gesetze zu entwickeln. „Spuren der Begriffsstimmung," sagt Hegel, „werden sich allerdings bis in das Particulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und dieses inneren Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen, aber Demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mistrauisch zu sein, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde. In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner

Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden.

Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittle und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Misgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andrerseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Gattung anzusehen wären. Um dergleichen Gebild als mangelhaft, schlecht, misförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben giebt auch jene sogenannten Misgeburten, Misförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand; er setzt vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.''

Hegel betrachtet die Natur keineswegs mit derselben religiösen Begeisterung, wie es die Anhänger der frühern Naturphilosophie aus der Schule Schellings thaten. Er sieht in ihr Nichts, als eine vorbereitende Stufe des Geistes, als eine äußerliche und vergängliche Form, durch welche dieser hindurchgeht, um zu seinem höheren, absoluten Sein zu gelangen. Wenn daher Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Dasein Gottes zu erkennen, so ist, nach Hegels Ansicht, jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Dasein, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. Ja, wenn selbst die geistige Zufälligkeit, die Willkühr bis zum Bösen fortgeht, so ist dies noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmäßige Wandeln

der Gestirne oder die Unschuld der Pflanze; denn, was sich so verirrt, ist doch immer noch Geist.

Mit einem Wort also, die Natur und ihre Bildungen sind nicht der Zweck, sondern nur das Mittel des Geistes, und der Mensch, als Repräsentant dieses Geistes, hat das Recht und die Bestimmung, sich der Kräfte und Stoffe der Natur zu bedienen für die Erreichung des großen Endzwecks seines Daseins, für die Entwicklung seiner Vernunft, für die Civilisation.

Die Entwicklung der Natur geht nach drei Hauptstufen vor sich; es sind dies: die Mechanik, die Physik und die Organik. Im Allgemeinen verfolgt die Naturentwicklung denselben Zweck, welcher überhaupt dem dialektischen Processe der Idee zu Grunde liegt, nämlich den der Herstellung einer Totalität durch Verbindung der Theile zur Einheit. In den ersten der genannten Stadien der Naturbildung wird dieser Zweck nur sehr unvollständig erreicht, indem dort, im Reiche des Mechanischen, jeder Theil der Materie getrennt von den andern Theilen, vereinzelt, für sich besteht, und diese ganze Masse von Atomen durch Nichts verbunden wird, als durch eine äußere Gewalt, die Schwere. Die Physik dagegen betrachtet die Natur als einen Complex von Individuen, deren jedes ein selbstständiges Dasein hat, vermöge eines besonderen Bildungstriebes, die aber auch alle unter einander in einem Verhältniß der Wechselwirkung stehen. Das organische Leben endlich zeigt sich in der Entwicklung und Verknüpfung der getrennten und ungleichartigen Elemente zu einem in allen seinen Theilen harmonischen, belebten und beseelten Ganzen, dem wahren Abglanz der göttlichen Ideen.

Die Mechanik zerfällt wieder in drei Theile, in die Theorie von Raum und Zeit, in die Theorie der Materie und Bewegung, oder die endliche Mechanik, und

in die Theorie der freien Bewegung oder die absolute Mechanik.

Die beiden allgemeinsten Formen, unter denen wir die Natur betrachten, sind die des Nebeneinanderseins ihrer einzelnen Theile und des Nacheinanderseins der einzelnen Acte ihrer schöpferischen Thätigkeit, d. h., mit andern Worten, die Ideen von Raum und Zeit. Raum und Zeit sind continuirliche Größen, d. h. ihre Theile sind durch keine bestimmten Eigenschaften von einander unterschieden, sondern bilden ein gleichartiges Ganzes. Der Raum hat drei Dimensionen, die Länge, Breite und Höhe; ferner drei verschiedene Hauptformen oder Bestimmungen, nach denen er sich darstellt; es sind dies der Punkt, die Linie und die Fläche, von denen sich immer Eines dialektisch aus dem Andern entwickelt — die Linie aus dem Punkte, gleichsam als dessen Negation, d. h. als der Fortgang über den Punkt hinaus; die Fläche wieder als die Negation der Linie und zugleich als Wiederherstellung der räumlichen Einheit und Totalität, als die einen bestimmten Raum umschließende Oberfläche.

Die Zeit hat ebenfalls drei Momente, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft.

Die Wissenschaft vom Raume ist die Geometrie. Eine ähnliche Wissenschaft von der Zeit giebt es nicht, weil die einzelnen Momente der Zeit nicht, wie die des Raumes, fixirt sind, sondern fortwährend eines in das andere übergehen. Doch können wir auch diese Zeitmomente fixiren durch die Zahl, und dann erhalten wir eine Wissenschaft der Zahlen, die Arithmetik.

Raum und Zeit sind bei Hegel aber keineswegs bloße Abstractionen ohne Realität, sondern Hegel betrachtet dieselben als zwei eben so reelle und nothwendige Momente oder Elemente der Naturentwicklung, wie die Schwere, oder die

Attraction u. s. w. Zum Beweis dessen führt Hegel folgendes Beispiel an. Ein Ziegel, sagt er, tödtet einen Menschen nicht, wenn er auf dessen Haupt gelegt wird, wohl aber, wenn er aus einer beträchtlichen Höhe auf ihn herabfällt. Hier sehen wir also deutlich, daß Raum und Zeit, die beiden Factoren der Bewegung des Ziegels, eine Wirkung hervorbringen, welche der materielle Gegenstand allein ohne sie nicht hervorgebracht haben würde. Aus dieser Ansicht Hegels wird es erklärlich, wie er die Materie als das Product eines Zusammenwirkens von Raum und Zeit, ihres gegenseitigen Ineinanderübergehens und der daraus erzeugten Bewegung betrachten konnte.

Die Grundverhältnisse oder Bestimmungen der Materie sind: die Repulsion, die Attraction und die Schwere. Vermöge der Repulsion bestehen die einzelnen Theile der Materie außereinander, jeder für sich, selbstständig. Durch die Attraction dagegen ist die Materie ein continuirliches Ganzes. Die Schwere endlich vereinigt die beiden Momente der Continuität und der Einzelheit in sich, indem sie eine Mehrheit von Theilen um einzelne Mittelpunkte gruppirt und somit eine Mannigfaltigkeit von Massen oder Körpern schafft. Die weiteren Bestimmungen, nach welchen alle Veränderungen in der Materie vor sich gehen, sind: das Gesetz der Trägheit, der Stoß und der Fall.

Eine höhere Stufe der Entwicklung stellt sich dar in der freien Bewegung, wie sie in dem Systeme der Himmelskörper stattfindet und deren Factoren die Centrifugal- und Centripetalkraft sind. Hegel hat versucht, die Gesetze der freien Bewegung, wie sie von Keppler aufgestellt worden sind, auf speculativem Wege zu begründen und zu erklären.

Der zweite Theil der Naturphilosophie, die Physik, handelt von der individualisirten Materie, und zwar zuerst von

der allgemeinen Individualität oder den unmittelbaren, freien physischen Qualitäten; sodann von der besondern Individualität oder der Beziehung der Form der Körper auf die Schwere; endlich, von der totalen oder freien Individualität, d. h. der Selbstgestaltung der Materie und ihrer verschiedenen Gesetze.

Unter freien physischen Qualitäten versteht Hegel die einfachsten, ursprünglichsten Formen, unter denen der Gestaltungs- oder Individualisationsproceß der Materie vor sich geht. Als solche nennt er: die himmlischen Körper, als physisch bestimmte, die physischen Elemente und den meteorologischen oder elementarischen Proceß, durch welchen zunächst die Erde als Individualität hervorgebracht wird.

Die erste qualificirte Materie ist das Licht, welches wieder, als selbstständig Daseiendes gedacht, sich unter drei Formen darstellt, als Sonne (reines Licht), als Mond und Komet (Körper des Gegensatzes, und zwar 1) Körper der Starrheit, 2) Körper der Auflösung), endlich als Planet (Körper der Individualität).

Die physischen Elemente sind: die Luft, das Feuer, das Wasser und die Erde; die Luft als das allgemeinste, über Alles sich verbreitende; Feuer und Wasser als die Elemente des Gegensatzes, das Feuer als das unruhige und verzehrende, das Wasser als das neutrale; die Erde endlich als das individuelle Element, welches zugleich, als Totalität, die Einheit und Basis aller Elemente ist und an welchem sich der elementarische Proceß entwickelt, der Kampf der Elemente in und auf der Erde, Stürme, Ungewitter, Vulcane u. s. w., in denen sich aber doch die Erde bei allem Wechsel ihrer Formen als reale Individualität erhält.

Der zweite Theil der Physik handelt von den besonderen Formen der Individualisation oder Gestaltung der Materie, von der Schwere, der Cohäsion, dem Klange und der Wärme.

Schwere und Cohäsion sind die Bildungsprinzipien der Dichtigkeit der Körper, in dem Klange und der Wärme dagegen offenbart sich deren Expansivkraft.

Die weiteren Formen der Gestaltung sind nun: zuerst die Gestalt im Allgemeinen. Diese stellt sich dar theils als noch formlose Gestalt, einerseits in dem Extrem der Punktualität, der Sprödigkeit, andrerseits in dem Extreme der sich kugelnden Flüssigkeit. Sodann aber geht diese unentwickelte Gestalt durch einen fortgesetzten Gestaltungsproceß in eine bestimmtere Form, die lineare, über, in welcher die verschiedenen Punkte durch ihre gemeinsame Beziehung zu einander oder durch eine über alle verbreitete Kraft, den Magnetismus, zusammengehalten werden. Drittens endlich erscheint als das letzte Product dieses gestaltenden Prinzips, die Krystallform, in welcher der Körper als eine selbstständige, nach außen abgeschlossene, innerlich gleichartige oder continuirliche Gestaltung hervortritt.

Als solche nun tritt der Körper in mannigfache Verhältnisse, theils zu den freien physischen Qualitäten, theils zu andern Körpern. Es entstehen hieraus die verschiedenen Erscheinungen der Strahlenbrechung, des Geruchs und Geschmacks, der Elektricität und des chemischen Processes mit ihren vielen besonderen Eigenthümlichkeiten. Als die höchste Stufe des Gestaltungsprocesses aber erscheint der Organisationsproceß, oder, wie ihn Hegel nennt, der unendliche, sich selbst anfachende und unterhaltende Proceß, welcher das selbstständige Dasein der unorganischen Gestaltungen aufhebt, sie als Elemente seiner eigenen inneren Entwicklung in sich hereinzieht und zu organischen Momenten einer höheren Individualität erhebt. Diese organische Individualität unterscheidet sich von allen früheren Individualisationsformen dadurch, daß sie eine erfüllte, selbstische, subjective ist, die das Prinzip ihres Daseins in sich selbst hat, als ihr Leben.

Die organische Individualität erscheint in dreifacher Form; erstens, als Gestalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologische Organismus; zweitens, als besondere, formelle Subjectivität, der vegetabilische; drittens, als einzelne, concrete Subjectivität, der animalische Organismus.

Die Erde läßt sich betrachten als ein großer Organismus oder als das allgemeine System der individuellen Körper, Leben in sich tragend und verbreitend, doch selbst keine lebendige Individualität. Dieser Lebensproceß auf der Erde giebt sich kund theils in der Bildung der Gebirge und der Metalle, theils in der Erzeugung einer Menge niederer Lebensformen, der Flechten, Polypen und Infusorien, in denen das Leben gleichsam nur vorübergehend in einzelnen Punkten ansetzt, bevor es sich zu einem wirklichen belebten Ganzen concentrirt.

Der vegetabilische Organismus erhält und entwickelt sich durch einen dreifachen Proceß, den Gestaltungsproceß, durch welchen die Pflanze ihre Ernährungszuflüsse in die spezifische Natur ihrer Art verwandelt und die innerlich umgebildete Flüssigkeit, den Lebenssaft, wieder in den einzelnen organischen Gebilden nach außen treibt. Hierdurch entsteht ein innerer Kreislauf in der Pflanze, dessen Wirkung das Wachsthum derselben und die Production eines neuen Pflanzenindividuums, die Knospe, ist. Der Gestaltungsproceß ist unmittelbar mit dem zweiten, dem nach außen sich spezificirenden Processe, verknüpft. Die Pflanze strebt mit ihren Bildungen, ihren Wurzeln und Blättern den äußeren Elementen, der Erde und dem Wasser, der Luft und dem Licht entgegen, durch welche sie angeregt wird und von denen sie die spezifische Befeuerung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geistigkeit des Geruchs und Geschmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Gestalt empfängt. In dem

Durchbrechen der beschränkten Sphäre der Natürlichkeit, in dem Uebergange zu der höchsten und letzten Stufe des allgemeinen Weltprocesses, dem Reiche des Geistes.

Philosophie des Geistes.

Der Geist, sagt Hegel, ist die Wahrheit der Natur; d. h. mit andern Worten, der Geist ist die Spitze und der Abschluß des großen Entwicklungsprocesses, von welchem die Natur blos eine relative, untergeordnete Stufe, gleichsam die Vorbereitung oder den Eingang bildet. Der Geist ist also in gewisser Hinsicht anzusehen als ein Product der Natur; seine Entwicklung geht nur mit Hülfe der natürlichen, materiellen Elemente vor sich, die er sich aneignet und anbildet; allein zugleich ist er der Natur entgegengesetzt, denn sein Wesen besteht in der Einfachheit und Selbstgleichheit, während die Natur eine Mannigfaltigkeit vereinzelter und aus einander fallender Formen darstellt. Das Wesen des Geistes besteht in der Freiheit; der Geist ist nicht, wie die Natur, einer starren Nothwendigkeit unterworfen; seine Entwicklung ist nicht an den engen Kreis streng begrenzter Formen gebunden, sondern sie ist frei und unendlich. Für den Geist ist Sein und Sich entwickeln, Sein und Thätigkeit Eins und Dasselbe; das innere Gesetz seines Wesens ist der Fortschritt. Die Formen des geistigen Lebens bilden ein organisches System, eine stetige, ununterbrochene Reihe, in welcher jede Form sich unmittelbar auf das einfache Wesen des Geistes zurückbezieht und die einfachsten Formen die höchsten und entwickeltsten, gleichsam im Keime, in sich enthalten. So z. B. schließt das Gefühl und der Trieb schon die höheren Formen des sittlichen und religiösen Lebens, wenn auch nur in ihren rohesten Anfängen, in sich.

Als höchste Entwicklungsstufe der Idee betrachtet, läßt sich der Geist definiren als die sich selbst erkennende und begreifende Idee.

Der Geist stellt sich dar unter drei verschiedenen Formen oder auf drei verschiedenen Stufen seiner Entwicklung: als subjectiver, objectiver und absoluter Geist. Hegel giebt von diesen drei Formen des Geistes folgende Erklärung:

Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, wobei er innerhalb seiner, die ideelle Totalität der Idee hat, d. h. wobei das, was sein Begriff ist, für ihn wird und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein.

Der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität, als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandne Nothwendigkeit ist.

Der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, — „der Geist in seiner absoluten Wahrheit."

Die beiden ersten Formen des Geistes, der subjective und der objective Geist, bilden zusammen die Sphäre des endlichen Geistes; der absolute Geist dagegen ist der Geist in seiner wahren Unendlichkeit. Die Formen des endlichen Geistes stehen mehr oder weniger in Widerspruch mit seiner Freiheit und Einheit; nur der absolute Geist gelangt zur vollkommnen Verwirklichung des Zwecks seines Daseins, zur vollkommnen Entwicklung seines unendlichen Wesens durch eine absolut freie Thätigkeit.

Die Lehre vom subjectiven Geist, umfaßt drei Wissenschaften: die Anthropologie, deren Gegenstand der Geist als Seele oder Naturgeist ist; die Phänomenologie des Geistes oder die Darstellung der verschiedenen Formen und

Phasen des **Bewußtseins**; endlich, die **Psychologie**, welche von dem **Geist** als wirklichem **Subject** handelt.

Die Seele ist der einfache Keim, in welchem alle künftige Formen oder Entwicklungsstufen des Geistes verborgen schlummern, um daraus, eine nach der andern, hervorzutreten, kraft jener treibenden Macht, welche das innere Wesen des Geistes bildet. Die Seele ist einestheils eine Totalität, in welcher alle die vereinzelten und zerstreuten Momente der Natur sich zur Einheit zusammenschließen; andrentheils aber ist sie die einfache Basis oder der Ausgangspunkt für das Leben des Geistes. Die gewöhnlichen Fragen nach der Materialität oder Immaterialität der Seele, nach ihrem Verhältniß zum Körper u. s. w. haben keinen rechten Sinn, da es überhaupt keinen qualitativen Unterschied zwischen Materialem und Immateriellem giebt, sondern nur einen Unterschied des Grades. Die Seele entwickelt sich aus dem Materiellen heraus und auf einer materiellen Grundlage; allein eben indem sie diese materiellen Elemente entwickelt, vergeistigt sie dieselben, erhebt sie zu einem höheren, idealen Dasein. Ebenso ist die Seele nicht etwas dem Körper Fremdes, in ihn Hineingetragenes, sondern sie ist das Lebens- und Thätigkeitsprinzip des Körpers.

Die Anthropologie betrachtet die Seele unter drei Gesichtspunkten; zuerst, als Theil der Natur oder, wie es Hegel ausdrückt, in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, als die nur seiende, natürliche Seele; zweitens, als fühlende Seele, wie sie sich, als ein besonderes, individuelles Wesen, von der Natur ablöst und in sich selbst concentrirt; drittens endlich, als wirkliche, mit ihrer Leiblichkeit aufs Innigste verwachsene Seele.

Die Seele des Menschen trägt die unverkennbaren Spuren ihres natürlichen Ursprunges und ihrer fortdauernden inni-

gen Beziehung zur Natur an sich. Der Mensch empfindet auf das Lebhafteste den Einfluß der klimatischen, meteorologischen und sonstigen natürlichen Veränderungen; er lebt gleichsam das allgemeine planetarische Leben mit, — „ein Naturleben,“ bemerkt Hegel, „das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt“. Dieses allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes zerfällt, analog den bestimmten Unterschieden der Erde, in die besondern Naturgeister, die im Ganzen die Natur der geographischen Welttheile ausdrücken und auf denen die Racenverschiedenheit der Menschen beruht. Diese Unterschiede verzweigen sich ferner in die Particularitäten der Localgeister, die sich in Lebensart, Beschäftigung, körperlicher Bildung und Disposition, noch mehr aber in der innern Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker aussprechen. Zuletzt aber vereinzelt sich die Seele zum individuellen Subject mit seinen mannigfachen Verschiedenheiten des Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderen Dispositionen und Idiosynkrasien, wie sie den Familien und den Einzelnen eigen zu sein pflegen.

An dem Individuum selbst wiederholt sich nun abermals die Verschiedenheit der natürlichen Bestimmungen, und zwar unter der Form natürlicher Veränderungen oder Entwicklungsmomente. Dergleichen sind: der Verlauf der Lebensalter, der Unterschied der Geschlechter, der Wechsel entgegengesetzter natürlicher Functionen der Seele, wie z. B. des Schlafens und des Wachens u. s. w.

Selbst in der Empfindung, dem ersten Ansatze des selbstständigen, geistigen Lebens im Individuum, ist die Seele noch fast ganz an die Natur hingegeben. Die Empfindung ist, wie Hegel sagt, „die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität.“ Im

Empfinden eignet sowohl die Seele sich das Aeußerliche an, verwandelt es in ein Inneres, Ideales, als auch, andrerseits, das ihr innerlich Angehörige gleichsam aus ihr heraustritt, verkörpert und so von ihr empfunden wird. So ist also das Empfinden begründet in der steten Wechselwirkung zwischen dem Leiblichen und dem Geistigen, dem Inneren und dem Aeußeren; oder, wie Hegel es ausdrückt, „das Empfinden ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit.“ Insofern dasselbe in einem Aufnehmen des von außen gegebenen Stoffs besteht, wird es vermittelt durch die verschiedenen Sinne. Die andere Richtung des Empfindens, „die Richtung der sich verleiblichenden Besonderung der einfachen Innerlichkeit der Seele,“ wie es Hegel bezeichnet, soll darin ausgesprochen sein, daß z. B. Zorn und Muth in der Brust, im Blute, im irritabeln Systeme, dagegen Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe, dem Centrum des sensibeln Systems, empfunden werden und daß von der Seele heraus die Thräne, die Stimme, Lachen, Seufzen und viele andere Particularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen.

Zeigt uns die Empfindung die Seele noch in einer fast gänzlichen Abhängigkeit von der Außenwelt, ihrer natürlichen Basis, so stellt sich in dem Gefühl schon mehr die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit derselben dar. Die Seele als fühlende ist nicht mehr blos natürliche, sondern innerliche Individualität, d. h. sie schließt sich in sich selbst ab, behauptet sich als besonderes Individuum, gegenüber der Natur. Die verschiedenen Entwicklungsstufen des Gefühls beruhen auf der geringern oder größern Selbstständigkeit, welche in ihnen hervortritt. Zunächst nämlich ist das fühlende Individuum ebenfalls wieder einem fremden Einfluß hingegeben; nur daß dies nicht der Einfluß der körperlichen Außenwelt, sondern der

eines andern Individuums ist. Einem solchen Einfluß unterliegt z. B. das Kind im Mutterleibe. Die Mutter ist gleichsam der Genius des Kindes, das eigentliche Selbst desselben, welches in ihm lebt und wirkt und seine eigenen Bewegungen ihm mittheilt. Aehnliche Beispiele eines solchen magischen Verhältnisses kommen auch in den Kreisen des bewußten Lebens vor, zwischen Freunden, Eheleuten, Familiengliedern u. s. w. Es kann sich dieses Verhältniß auch nach seinen beiden Seiten in einem und demselben Individuum darstellen, indem nämlich einestheils ein allgemeines Gefühlsleben vorhanden ist, bestehend in dem bewußtlosen Naturell, dem Temperament u. s. w., andrestheils aber eine bestimmte Richtung dieses Gefühls, ein bestimmter Charakter dem Individuum beiwohnt, den man dann ebenfalls, insofern er jenes bewußtlose Gefühlsleben beherrscht und zu thätigen Aeußerungen anregt, den Genius des Menschen, auch wohl das Herz oder Gemüth genannt hat.

Eine ganz besondere Form dieses Gefühlslebens ist, der magnetische Somnambulismus und die mit ihm verwandten Zustände, wobei nämlich die Aeußerungen des unmittelbaren Gefühlslebens an die Selle der entwickelteren und vermittelteren Thätigkeit des Verstandes, der Beobachtung u. s. w. treten, das Individuum also unmittelbar Dasjenige schaut, was im gesunden Zustande das Denken durch eine Menge vermittelter Operationen sich nahe bringen muß. Allein freilich ist hierbei das Individuum auch allen Täuschungen und Zufälligkeiten des Fühlens und Einbildens preis gegeben, wozu noch kommt, daß das Individuum in diesem Zustande gänzlich unter der Macht eines Andern, des Magnetiseurs, steht und also auch dessen Empfindungen und Gedanken ununterschieden als seine eigenen in sich aufnimmt.

Schon aus dem Angeführten ergiebt sich, daß die Ansicht Hegels von dem Somnambulismus diesen weit weniger

günstig ist, als diejenige, welche sich in der naturphilosophischen Schule ausgebildet hatte. Hegel sagt aber auch ausdrücklich, daß es verkehrt sei, den Somnambulismus als einen höheren, vollkommneren Zustand des geistigen Lebens anzusehen, oder gar von ihm wichtige Entdeckungen über die höchsten Wahrheiten zu erwarten. „Im Somnambulismus,“ sagt Hegel, „tritt nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, der particulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtsein. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philosophische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andren Boden, das zum freien Bewußtsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken. Es ist thöricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustande zu erwarten. Es ist nicht auszumachen, ob Dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, Mehr ist, oder Dessen, in dem sie sich täuschen. Abgeschmackt aber ist, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhafteren, in sich allgemeiner Erkenntniß fähigen Zustand zu halten.“

Allen diesen Zuständen, in denen das Individuum mit seinem Gefühlsleben sich mehr passiv verhält und gleichsam das eigentliche Centrum seines Bewußtseins außer sich hat, stehen andere gegenüber, in denen dasselbe sein Gefühl streng in sich abschließt, sich von dem allgemeinen Bewußtsein, welches es mit Andern theilen würde, absondert und dieses besondere Selbstgefühl zum ausschließlich Bestimmenden in seinem Denken und Thun erhebt. Auch dieser Zustand ist ein krankhafter; er wird in seiner höchsten Ausbildung zur Verrücktheit. Die entgegengesetzte Thätigkeit, durch welche die Seele alle diese besonderen Zustände, Eindrücke, Richtungen u. s. w. ihrem allgemeinen Wesen ein- und unterordnet, so daß sie ungehemmt von einer solchen Besonderheit zur andern übergeht,

ist die Gewohnheit. So z. B. verlieren unsre Triebe dadurch ihre störende Macht über uns, daß sie uns zur Gewohnheit werden, daß wir sie regelmäßig befriedigen.

Die letzte Stufe des Seelenlebens bezeichnet Hegel mit dem Ausdruck: wirkliche Seele. „Als wirkliche Seele," sagt er, „ist die Seele in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit ein einzelnes Subject für sich; der Leib und dessen Formen sind das Zeichen, in denen sich die Seele ausspricht."

Zunächst an diese höchste Stufe des Seelenlebens, als des ersten Stadiums der geistigen Entwicklung, grenzt das Bewußtsein. Auf der Stufe des Bewußtseins ist der Geist Ich, d. h. seiner selbst gewisses Wesen, dem sein Nicht-Ich oder das Object gegenüber steht. Das Ziel des Geistes, als bewußten, ist, die Gewißheit seiner selbst dadurch zur Wahrheit zu erheben, daß er den Gegensatz zwischen dem idealen Bewußtsein und der Realität der Gegenstände dieses Bewußtseins aufhebt, daß er sich selbst in seinem einfachen, identischen Wesen erfaßt. Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit bestehen darin, daß der Geist zuerst Bewußtsein überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat; sodann Selbstbewußtsein, für welches das Ich selbst Gegenstand ist; drittens, Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, so daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut, — Vernunft, der Begriff des Geistes.

Das Bewußtsein als solches hat abermals drei verschiedene Grade: das sinnliche Bewußtsein, die Wahrnehmung und den Verstand.

Das Selbstbewußtsein kündigt sich an als Begierde in seiner Richtung auf die körperliche Außenwelt; als anerken-

nendes Selbstbewußtsein in dem Verhältniß eines Ich zu dem andern; endlich als allgemeines Selbstbewußtsein, wo diese Anerkennung gegenseitig ist und der Einzelne durch ein Allgemeines mit allen übrigen Einzelnen zusammenhängt, z. B. in der Familie, im Staat u. s. w.

Die Vernunft bildet den Uebergang aus der Sphäre des Bewußtseins in die Sphäre des Geistes.

Der Geist ist die Identität der Seele und des Bewußtseins; er ist weder blos subjectiv, wie das Bewußtsein, noch blos natürliches Product, wie die Seele, sondern er ist eine einfache Kraft oder Substanz, welche sich aus sich selbst entwickelt und alles Das unmittelbar aus sich hervorbringt, was die Seele und das Bewußtsein erst von außen empfingen.

Der Geist entwickelt sich, unter einer dreifachen Form: 1) als theoretischer Geist; 2) als praktischer Geist oder Wille; 3) als freier Geist.

Der theoretische Geist äußert sich als Anschauung, Vorstellung, Erinnerung, Einbildungskraft, Gedächtniß und Denken; der praktische Geist als praktisches Gefühl, als Trieb oder Willkühr, und als Streben nach Glückseligkeit. Der freie Wille ist insofern eine höhere Stufe des praktischen Willens, als er nicht mehr nach einem äußeren, vorgestellten Zweck oder Gegenstand strebt, sondern unmittelbar aus sich heraus sich Zweck und Gegenstand seiner Thätigkeit setzt. Der freie Geist bildet den Uebergang aus dem subjectiven Geist in den objectiven, aus dem Gebiet der Idee in das Reich der Wirklichkeit.

Der objective Geist ist die Verwirklichung der innern Freiheit des Geistes in einer äußeren Welt, von Formen oder Bestimmungen, welche den Charakter der Nothwendigkeit tragen und eine anerkannte Geltung haben. Der Inbegriff dieser Formen aber, insofern er eine äußerliche Geltung hat, heißt

das Gesetz; insofern er dem Willen selbst eingebildet, durch dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter anerkannt ist, heißt er die Sitte. Die Verwirklichung des Willens in Gesetz und Sitte wird das Recht genannt.

Wir kommen hier auf einen der Theile der Philosophie, welche Hegel selbstständig und in größerer Ausführlichkeit behandelt hat, nämlich, die Rechtsphilosophie.

Rechtsphilosophie.

Die Rechtsphilosophie hat es zu thun mit dem freien Willen oder der Freiheit. Dieser freie Wille stellt sich dar unter drei Formen, nämlich

1) unmittelbar als Wille einer Persönlichkeit, dessen Gegenstand oder Erscheinung eine äußerliche Sache ist: das Eigenthum. Auf dieser Stufe befindet sich der Wille in der Sphäre des abstracten oder formellen Rechtes.

2) Der Wille zieht sich gleichsam in sich selbst zurück, tritt dem äußeren Dasein und dem, dieses Dasein beherrschenden, abstracten Recht oder Gesetz gegenüber als particulärer Wille; dies ist die Stufe der Moralität.

3) Der substantielle Wille, als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subject und Totalität der Nothwendigkeit, so daß also die Freiheit als die Substanz ebensosehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit existirt, wie als subjectiver Wille. Hegel nennt diese höchste Form des objectiven Geistes die Sittlichkeit.

Diese sittliche Substanz stellt sich wiederum dar: 1) als natürlicher Geist, in der Familie; 2) in ihrer Entzweiung und Erscheinung, in der bürgerlichen Gesellschaft; 3) als Staat, d. h. als die in der freien Selbstständigkeit des besondern Willens ebenso allgemeine und objective Freiheit, welcher Geist wiederum theils der Geist eines Volks ist, theils sich in mehrere besondere Volks-

geister spaltet, theils endlich, als Weltgeist, in der Weltgeschichte sich offenbart.

Die erste und einfachste Form, unter welcher das abstracte Recht sich darstellt, ist das Eigenthum, d. h. die Hineinbildung des persönlichen Willens in eine äußere Sache, zunächst durch den Besitz. Das Eigenthum kann übergehen an eine andere Person durch den Vertrag, indem der Wille, der in die Sache hineingelegt ward, ebenso willkührlich aus derselben wieder heraus gezogen werden kann. Indem sich überhaupt der Wille hier noch ganz in der Sphäre der Willkühr bewegt, kann er ebenso gut, wie er ein Recht vermittelt, auch ein Unrecht erzeugen, entweder ohne es zu wissen, ein Verhältniß, welches im bürgerlichen Rechtsstreit vorkommt, wo jeder von beiden Theilen behauptet, Recht zu haben; oder wissentlich, bald so, daß der Unrechtthuende den Schein des Rechts zu wahren sucht; — so geschieht es beim Betrug, — bald so, daß er geradezu das Unrecht zum Recht macht, seinen Sonderwillen über das Gesetz stellt; hierin besteht das Verbrechen. Dem Verbrechen wird begegnet zunächst durch einen andern persönlichen Willen, in der Rache; auf einer höheren Stufe der Rechtsentwicklung, durch ein unparteiisches Rechtsurtheil, die Strafe. Als das wahre Wesen der Strafe betrachtet Hegel die Wiedervergeltung, d. h. „die Negation der That des Verbrechers, welche selbst eine Negation des Gesetzes ist, also die Wiederherstellung dieses Letztern in seiner unantastbaren Majestät.“ Hegel billigt daher auch die Todesstrafe; denn, sagt er, da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe für die Beraubung des Lebens, den Mord, nicht in einem Werthe, — den es dafür nicht giebt — sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen.

Hat sich auf diese Weise ein Unterschied und Gegensatz zwischen dem Recht und dem subjectiven Willen entwickelt, so

muß nun auch dieser Letztere für sich, in seiner selbstständigen Bewegung und Erscheinung, betrachtet werden. Der subjective Wille ist Gegenstand der Moral. Die Moralität oder die moralische Selbstbestimmung des Willens, kündigt sich an als Vorsatz, d. h. als selbstbewußte und selbstgewollte That, welche somit, wenn sie unrecht ist, eine Schuld des Handelnden begründet. Zunächst geht nun die Absicht des wollenden Subjects auf sein eignes Wohl; doch erweitert sich dieselbe, zu der Idee des allgemeinen Wohls oder des an und für sich Guten, welches hervorzubringen der Einzelne als seine Pflicht anerkennt. Allein eben in der Ausführung dieser Absicht, in der Erfüllung dieser Pflicht, findet sich das Subject in eine Menge von Widersprüchen und Conflicten verwickelt. Bald entsteht eine Collision verschiedener Pflichten, bald wird die subjective Freiheit, welche eben als solche zwischen Entgegengesetztem wählt, zu dem Bösen hingerissen, und selbst die beste Gesinnung bleibt häufig ohnmächtig, gegenüber dem Widerstande der Außenwelt; der Zweck entspricht nicht immer der Absicht; das Gute stimmt nicht immer überein mit dem Wohl oder Glück des Individuums.

So ergiebt sich denn, daß jede der beiden bisher betrachteten Stufen des objectiven Geistes, sowohl das Recht als die Moralität, in sich mangelhaft und unvollständig sind; das Recht, als ein nur Aeußerliches und Formelles; die Moralität, als ein nur Innerliches, Subjectives. Es müssen daher beide sich aufheben in einem dritten, der Sittlichkeit. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Hegel Das, was man neuerdings die sociale Moral genannt hat. Der Unterschied dieser socialen Moral von der gewöhnlichen besteht darin, daß die letztere die menschlichen Willenshandlungen theils aus den blos idealen Entschließungen des Individuums ableitet, theils auf die äußerliche Uebereinstimmung mit gewissen positiven

Gesetzen verweist, die sociale Moral dagegen den Menschen wesentlich als einen Theil und gewissermaßen als ein Product der Gesellschaft, ihrer Einrichtungen und ihres Geistes betrachtet, also zunächst diese Einrichtungen und das gesammte organische Leben der Gesellschaft, nicht aber den Einzelnen als solchen ins Auge faßt, und umzubilden strebt.

Ausgehend von diesem allgemeinen Standpunkte, betrachtet die sociale Moral die Entwicklung des Menschen in einer dreifachen Stufenfolge von Formen, nämlich: in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate.

Die Familie ist die Grundlage des bürgerlichen Lebens und des Staats; sie giebt dem Individuum eine Stellung in der Gesellschaft, einen bestimmten Kreis von Interessen und Beschäftigungen, sie lehrt ihn, sich als sociales Wesen zu fühlen. Die Familie beruht auf der Ehe, auf dem gemeinsamen Eigenthum, den gemeinsamen Rechten und Pflichten der Ehegatten und auf der Erziehung der Kinder. Indem sodann diese Letztern sich von der Familie lostrennen und eigene Familien bilden, löst sich die Familie auf oder erweitert sich zu einem größeren Ganzen, der Gesellschaft und dem Staat.

Hegel erklärt sich sehr bestimmt für die Heiligkeit der Ehe, als eines wahrhaft sittlichen Verhältnisses, deren Wesen weder durch das blos natürliche Geschlechtsverhältniß, noch durch das ideale Moment der Liebe, noch endlich durch das blos rechtliche Verhältniß eines bürgerlichen Vertrags erschöpft werde. Hegel verwirft nachdrücklich die, von vielen modernen Schriftstellern, unter andern von Fr. von Schlegel in der „Lucinde" aufgestellte Ansicht, als ob die Ehe etwas Unwesentliches und Aeußerliches, das Wesentliche dagegen die freie und innige Liebe sei, welche daher auch einer solchen äußerlichen Formalität zu ihrem Bestehen gar nicht bedürfe.

Zusammenhang zu erhalten und die Störungen der allgemeinen wie der besonderen Wohlfahrt auszugleichen, welche theils durch die Zufälligkeiten der Naturwirkungen, theils durch die Willkühr der Menschen herbeigeführt werden. Daher gehört zu dem Geschäftskreis der Polizei nicht nur die Sorge für die öffentliche Erziehung, sondern auch die Ueberwachung der Familienerziehung, die Aufsicht über die ersten Lebensbedürfnisse und die Regulirung der Preise derselben, die Armenpflege, die Kolonisation, die Aufsuchung neuer Abzugswege für den Handel, so wie die Leitung der industriellen Entwicklung des Volks u. s. w. Ihrerseits verfolgen die Korporationen einen ähnlichen Zweck, indem sie sowohl für die Bildung ihrer Mitglieder als auch für die Erhaltung eines gewissen Wohlstandes unter denselben, endlich ganz besonders für die Wahrung der Standesehre besorgt sind. Hegel ist ein warmer Vertheidiger der Korporationen, in denen er besonders ein Mittel gegen die zunehmende Verschwendungssucht der gewerbtreibenden Klassen und die damit zusammenhängende Verarmung erblickt und die er sogar aus dieser Rücksicht auf eine Stufe mit der Einführung des Ackerbaues und des Privateigenthums stellt. „Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu sein, sagt er, ist der Einzelne ohne Standesehre, durch seine Isolirung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbes reducirt, seine Subsistenz und Genuß nichts Stehendes. Er wird somit seine Anerkennung durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe zu erreichen suchen, Darlegungen, welche unbegrenzt sind, weil seinem Stande gemäß zu leben nicht stattfindet, da der Stand nicht existirt, (denn nur das Gemeinsame existirt in der bürgerlichen Gesellschaft, was gesetzlich constituirt und anerkannt ist), sich also auch keine ihm angemessene, allgemeinere Lebensweise macht."

Den gewöhnlich gegen das Korporationswesen erhobenen

Einwurf, daß dadurch der freien Ausübung und Steigerung der Thätigkeit eine Schranke gesetzt sei, beantwortet Hegel folgendermaßen:

„In der Korporation liegt nur insofern eine Beschränkung des sogenannten natürlichen Rechts, seine Geschicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu erwerben ist, als sie darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr, wie der Gefahr für Andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Thätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird."

Die Korporation und die Familie sind die beiden, in der bürgerlichen Gesellschaft gegründeten, sittlichen Wurzeln des Staats; auf der Heiligkeit der Ehe und auf der Ehre in der Korporation beruht das Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft; mit ihrer Vernichtung beginnt auch der Verfall der Letztern. Allein Familie und Korporation, wie überhaupt alle Sphären der bürgerlichen Gesellschaft, umfassen immer nur die besonderen oder individuellen Interessen, Pflichten und Rechte des Menschen. Zu dem wahrhaft allgemeinen Zwecke, zu der Verwirklichung seiner eigentlichen sittlichen Bestimmung gelangt der Mensch erst im Staate.

„Der Staat," sagt Hegel, „ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der sich selbst deutliche und offenbare." Dieser Geist spricht sich unmittelbar aus in der Sitte; als dem allgemeinen Resultate oder Medium, in welchem die Aeußerungen der Thätigkeit und des Selbstbewußtseins aller Einzelnen zusammentreffen. Der Staat ist insofern die äußere oder substantielle Verwirklichung der Freiheit. Der Staat ist absoluter Zweck der Vernunft, insofern in ihm sich das Einzelne mit dem Allgemeinen, die subjective Freiheit mit der Vereinigung Aller zu einem Gemeinleben vollkommen

durchdringt und verschmilzt. Diesem höchsten Zwecke des Staats müssen alle andern Zwecke und Interessen, z. B. Sicherheit des Eigenthums und der persönlichen Freiheit, untergeordnet, durch ihn erst müssen sie bestimmt werden; aus ihm allein ist das wahre Wesen des Staats zu begreifen und zu entwickeln, welches auch immer in dem einzelnen Falle dessen geschichtlicher Ursprung sein mag.

Hegel entwickelt diese Idee noch deutlicher durch eine Kritik zweier entgegengesetzten politischen Theorien vom Staate, der Rousseauschen und der Hallerschen. An jener erstern tadelt er, daß Rousseau die Vereinigung aller Einzelnen zu einem Gemeinwesen nicht als eine innere Nothwendigkeit und ein Vernunftgesetz, sondern lediglich als das Product einer bewußten Uebereinstimmung der vielen Einzelwillen, des sogenannten Gesellschaftsvertrags, betrachtet habe. Noch weniger jedoch stimmt er damit überein, daß, wie Haller meint, die äußere Macht und Stärke an die Stelle des Rechts und der Vernunft treten solle.

Die Idee des Staats stellt sich dar:

1) In ihrer unmittelbaren Wirklichkeit, d. h. in dem individuellen Staate als einem in sich abgeschlossenen, sich auf sich beziehenden Organismus. Als solche ist sie die Verfassung oder das innere Staatsrecht;

2) geht sie in das Verhältniß des einzelnen Staates zu andern Staaten über, äußeres Staatsrecht;

3) ist sie die allgemeine Idee als Gattung, als absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Processe der Weltgeschichte seine Wirklichkeit giebt.

Ueber den Zweck des Staats sagt Hegel:

„Der ganze innere Organismus des Staats mit seinen Institutionen hat den doppelten Zweck der persönlichen Einzelheit und ihren besonderen Interessen sowohl ihre vollständige

Entwicklung, die Anerkennung ihres Rechts und ihrer Selbstständigkeit angedeihen zu lassen, als auch, andererseits, diese Interessen und die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen dem Gemeinwesen ein- und unterzuordnen, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen blos für das Letztere als Privatpersonen, und nicht zugleich für das Allgemeine in einer dieses Zwecks bewußten Wirksamkeit leben."

Hegel erkennt an, daß erst in dem modernen Staate die Erfüllung dieses doppelten Zweckes erreicht worden sei. „In den alten Staaten," sagt er, „war der subjective Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin Eins; in den modernen Zeiten dagegen fordern wir ein eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die Alten hatten keines in diesem Sinne; das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in sich hat, will der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt sein. Die Verbindung von Pflicht und Recht im Staate hat die doppelte Seite, daß Das, was der Staat als Pflicht fordert, unmittelbar auch das Recht der Individualität sei, indem es eben Nichts ist, als die Organisation des Begriffs der Freiheit. Die Bestimmungen des individuellen Wollens sind durch den Staat in ein objectives Dasein gebracht und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besondern Zweckes und Wohles."

„Darin," fährt er fort, „daß der Einzelne diese nothwendige Beziehung seines Einzelwillens und seiner subjectiven Freiheit auf den Staat, das allgemeine Leben und dessen Institutionen unverrückt festhält, daß sie ihm zur Gewohnheit wird, daß er sich mit vollem Vertrauen an das

Allgemeine hingiebt, weil er weiß, sein wahres Interesse werde in und mit dem Interesse des Staats zugleich gewahrt, darin besteht die rechte politische Gesinnung, der Patriotismus. Ihr entspricht im Aeußeren der politische Organismus oder die Verfassung des Staats, wodurch das Allgemeine sich selbst und mit sich zugleich das Besondere und Einzelne, dessen Interesse mit dem seinigen verschmolzen ist, erhält und fortentwickelt. Die Verfassung ist nicht etwas Aeußerliches, Abstractes, welches gemacht oder einem Volke von außen gegeben werden könnte, sondern sie ist nur der Ausdruck des in dem Volke lebenden Geistes, sie entwickelt sich aus diesem und mit diesem; und eben hierin liegt zugleich die einzig mögliche Garantie derselben."

Als ein nothwendiges Erforderniß zu der vernünftigen Ausbildung der Verfassung betrachtet Hegel die Theilung der Gewalten, nicht in dem Sinne, in welchem dies gewöhnlich genommen wird, wonach jede dieser Gewalten absolut selbstständig sein und eine die andere beschränken soll; sondern vielmehr so, daß jede für sich zwar ein Ganzes bilde, aber doch durch den allgemeinen Organismus aufs Engste mit den übrigen verbunden sei.

Diese drei Gewalten, oder, wie es Hegel nennt, die substantiellen Unterschiede, in welche sich der politische Staat zerlegt, sind:

1) Die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, die gesetzgebende Gewalt;

2) die Gewalt der Unterordnung der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, die Regierungsgewalt;

3) die der Subjectivität, als der letzten Willensentscheidung; die fürstliche Gewalt, in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die

also die Spitze und der Anfang des Ganzen der constitutionellen Monarchie ist.

Die fürstliche Gewalt ist die höchste und erste im Staate. Sie enthält selbst die drei Momente der Totalität in sich, die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, die Berathung, als Beziehung des Besondern auf das Allgemeine, und das Moment der letzten Entscheidung, als der Selbstbestimmung, in welche alles Uebrige zurückgeht. Die fürstliche Gewalt ist in ihrer vollkommensten Form nicht an eine moralische Person oder ein aus einer Majorität hervorgehendes Beschließen, — Formen, in welchen, nach Hegel, die Einheit des beschließenden Willens keine wirkliche Existenz hat — sondern an eine wirkliche Individualität gebunden. Die Monarchie ist die entwickeltste Form der Staatsverfassung; alle andere Formen, z. B. die der Demokratie oder Aristokratie, desgleichen der Begriff von Volkssouverainität im Gegensatze gegen die im Monarchen existirende Souverainität u. s. w. gehören den unentwickelteren Stufen des politischen Lebens an. Sobald dagegen ein Volk als eine in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität gedacht wird, so ist die Souverainität zu betrachten als die Persönlichkeit des Ganzen, und diese wiederum findet die ihrem Begriffe gemäße Realität lediglich in der Person des Monarchen. Die Bestimmung einer einzelnen Person zu dieser Würde geschieht durch die natürliche Geburt. Das Geburts- und Erbrecht macht den Grund der Legitimität, als eines nicht blos positiven, sondern durch die Idee des Staates selbst festgestellten Rechtes aus.

Bei diesem Punkt, nämlich bei der Ansicht, welche Hegel in Bezug auf das Recht und die Geltung der Persönlichkeit des Monarchen im Staate aufstellt, müssen wir etwas länger verweilen, da sie gerade den Mittelpunkt seines ganzen poli-

tischen Systems bildet und über dieselbe vielfach gestritten worden ist.

Offenbar liegt dieser Ansicht, wie sie von Hegel ausgesprochen worden ist, eine Zweideutigkeit oder wenigstens Unklarheit zu Grunde. Während er nämlich auf der einen Seite das ganze Leben des Staats in der Person des Monarchen concentrirt und gleichsam verkörpert darstellt, scheint er doch auf der andern Seite jede willkührliche Entschließung von Seiten des Monarchen als ausgeschlossen und dessen ganzes Wollen und Thun als durchaus bestimmt durch den Geist der Verfassung und der allgemeinen Verhältnisse zu denken. Ja man kann sogar einen gewissen Fortgang von dem Vorherrschen der einen dieser beiden Ansichten zu dem Vorherrschen der andern in Hegels Schriften nachweisen.

In der Encyclopädie ist vorzugsweise die selbstständige Geltung und Bedeutung der an die Persönlichkeit des Monarchen geknüpften Regierungsgewalt hervorgehoben. Es wird dort z. B. gesagt: „Die Individualität ist die erste und höchste durchdringende Bestimmung in der Organisation des Staates. Nur durch die Regierungsgewalt und dadurch, daß sie die besondern Geschäfte, wozu auch das, selbst besondere, für sich abstracte Gesetzgebungsgeschäft gehört, in sich begreift, ist der Staat einer." Ferner wird die fürstliche Regierungsgewalt der Alles haltende und beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben, die Alles durchdringende Einheit genannt; es wird ihr die absolute, schlüßliche Entscheidung in allen Angelegenheiten des Staats zugeschrieben.

Die andere Seite der oben erwähnten Ansicht, bei welcher mehr die Beschränkung des persönlichen Willens des Monarchen durch die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen seiner Entscheidung hervortritt, findet sich vorzugsweise in der „Philosophie des Rechts" angedeutet, und zwar ebensowohl

in den früheren Ausgaben derselben, (welche vor der letzten Ausgabe der Encyclopädie erschienen sind) als in der neuesten, nach Hegels Tode von Gans veranstalteten. Hier lesen wir folgende bemerkenswerthe Stellen:

„Bei der Organisation des Staats, d. h. hier bei der constitutionellen Monarchie, muß man Nichts vor sich haben, als die Nothwendigkeit der Idee an sich; alle andere Gesichtspunkte müssen verschwinden. Der Staat muß als ein großes architektonisches Gebäude, als eine Hieroglyphe der Vernunft, die sich in der Wirklichkeit darstellt, betrachtet werden. Alles, was sich also blos auf Nützlichkeit, Aeußerlichkeit u. s. w. bezieht, ist von der philosophischen Behandlung auszuschließen. Daß nun der Staat, der sich selbst bestimmende und souveraine Wille, das letzte sich Entschließen ist, begreift die Vorstellung leicht. Das Schwerere ist, daß dieses: „Ich will" als Person gefaßt werde. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß der Monarch willkührlich handeln dürfe, vielmehr ist er an den concreten Inhalt der Berathungen gebunden, und, wenn die Constitution fest ist, so hat er oft nicht Mehr zu thun, als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser Name ist wichtig, es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann. Man könnte sagen, eine organische Gliederung sei schon in der schönen Demokratie Athens vorhanden; aber wir sehen sogleich, daß die Griechen die letzte Entscheidung aus ganz äußeren Erscheinungen genommen haben, aus den Orakeln, den Eingeweiden der Opferthiere, aus dem Fluge der Vögel, und daß sie sich zur Natur als zu einer Macht verhalten haben, die da verkündet und ausspricht, was dem Menschen gut sei. Das Selbstbewußtsein ist in dieser Zeit noch nicht zu der Abstraction der Subjectivität gekommen, noch nicht dazu, daß über das zu Entscheidende ein „Ich will" vom Menschen selbst ausgesprochen werden muß. Dieses Ich macht den großen

Unterschied zwischen der alten und modernen Welt aus, und so muß es in dem großen Gebäude des Staats seine eigenthümliche Existenz haben. Leider wird aber diese Bestimmung nur als äußere und beliebige angesehen.“ Ferner heißt es an einer andern Stelle:

„Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, daß es durch ihn von der Zufälligkeit abhänge, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet sein könne, da er vielleicht nicht werth sei, an der Spitze desselben zu stehen, und daß es widersinnig sei, daß ein solcher Umstand als ein vernünftiger existiren solle, so ist eben die Voraussetzung hier nichtig, daß es auf die Besonderheit des Charakters ankomme. Es ist bei einer vollendeten Organisation des Staats nur um die Spitze des formellen Entscheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der „Ja“ sagt und den Punkt auf das i setzt; denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist. Was der Monarch noch über diese letzte Entscheidung hat, ist Etwas, das der Particularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf. Es kann wohl Zustände geben, in denen diese Particularität allein auftritt, aber alsdann ist der Staat noch kein völlig ausgebildeter oder kein wohl construirter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objective Seite zu, welchem der Monarch nur das subjective „Ich will“ hinzuzusetzen hat.“

Als Begründung der Erbmonarchie will Hegel weder die göttliche Einsetzung, noch die angeblichen Vortheile dieser Verfassungsform, noch endlich das positive Recht gelten lassen, sondern betrachtet dieselbe vielmehr nur als durch die Sache selbst, d. h. die Natur der Verhältnisse nothwendig gemacht. „Die Monarchen,“ sagt Hegel „zeichnen sich nicht gerade durch körperliche Kräfte oder durch Geist aus, und doch lassen

sich Millionen von ihnen beherrschen. Wenn man nun sagt, die Menschen ließen sich wider ihre Interessen, Zwecke und Absichten regieren, so ist das ungereimt, denn so dumm sind die Menschen nicht; es ist ihr Bedürfniß, es ist die innere Macht der Idee, die sie, selbst gegen ihr erscheinendes Bewußtsein, dazu nöthigt und in diesem Verhältniß erhält.“

Der Monarch hat die unbeschränkte Wahl der Personen, welche einen berathenden und vorbereitenden Antheil an allen Entschließungen desselben haben sollen. Diese allein sind verantwortlich für seine Entscheidungen, weil sie dem Fürsten die Bestimmungsgründe dazu an die Hand geben; der Fürst selbst, der blos, auf den Grund des ihm ertheilten Rathes, das entscheidende Wort ausspricht, ist über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhaben. Nur sein Gewissen ist in subjectiver Rücksicht, sowie in objectiver das Ganze der Verfassung und der bestehenden Gesetze, die oberste Richtschnur für den Gebrauch und Bürgschaft gegen den Misbrauch der fürstlichen Gewalt.

Die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidung oder die Regierungsgewalt im engern Sinne, welche die richterliche und die polizeiliche Gewalt unter sich begreift, ist besondern Behörden anvertraut, welche von dem Monarchen gewählt werden und so organisirt sein müssen, daß sie nach unten das Leben des Volks in allen seinen Beziehungen durchdringen und regieren, nach oben aber in eine Einheit zusammenlaufen. Die besonderen, localen Interessen werden am Besten der Selbstverwaltung der Gemeinden und Korporationen anvertraut, doch unter Mitwirkung und Oberaufsicht der Regierung. Hegel spricht sich gegen das übertriebene Centralisiren im Staate und für eine gewisse Selbstständigkeit der Gemeinden aus. Die Sicherung der Regierten gegen den Misbrauch der Gewalt von Seiten der Behörden und

ihrer Beamteten findet er einestheils in der Hierarchie und Verantwortlichkeit dieser Letztern anderntheils in der Berechtigung der Gemeinden und Korporationen, wodurch die Einmischung subjectiver Willkühr in die den Beamteten anvertraute Gewalt gehemmt und die, in das einzelne Benehmen nicht reichende Controle von oben, von unten ergänzt werde.

Die gesetzgebende Gewalt hat die Fortbildung der Gesetze, welche sich auf allgemeine innere Angelegenheiten beziehen, und der Verfassung selbst zu ihrem Gegenstande. Sie besteht aus drei Factoren, dem Monarchen, welchem die höchste Entscheidung zukommt, den Regierungsbehörden, welche mit ihrem Rathe ihm beistehen, endlich, dem ständischen Element.

Hegel bespricht hier die wichtige Frage, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatpersonen an den Staatsangelegenheiten zu fassen sei, d. h. mit andern Worten, die Frage über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit einer ständischen Mitwirkung. Man hat, sagt Hegel, gewöhnlich einen doppelten Grund für diese Mitwirkung angegeben, nämlich einmal daß die Abgeordneten aus dem Volke es am Besten verstehen müssen, was zum Wohle des Volkes diene, und zweitens, daß sie den unzweifelhaft besten Willen für dieses Wohl hätten. Hegel will keinen dieser Gründe gelten lassen. „Die Gewährleistung," sagt er, „die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich, bei einigem Nachdenken, nicht in der besondern Einsicht derselben — denn die höchsten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats, so wie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste thun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Verhandlungen das Beste thun müssen, — sondern sie liegt

theils in einer Zuthat von Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamteten und insbesondere in dringendere und speziellere Bedürfnisse und Mängel, die sie in concreter Anschauung vor sich haben, theils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Censur Vieler, und zwar eine öffentliche Censur, mit sich führt, schon im Voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten — eine Nöthigung, die ebenso für die Mitglieder der Stände selbst wirksam ist. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beste betrifft, so ist schon oben bemerkt worden, daß es zur Ansicht des Pöbels, dem Standpunkt des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; eine Voraussetzung, die zunächst, wenn in gleicher Form geantwortet werden sollte, die Recrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelnheit, dem Privatstandpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese, auf Kosten des allgemeinen Interesses, ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seien, da hingegen die andern Momente der Staatsgewalt schon für sich auf den Standpunkt des Staates gestellt und dem allgemeinen Zwecke gewidmet sind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so theilt auch jede andere der Staatsinstitutionen dies mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohles und der vernünftigen Freiheit zu sein, und es giebt darunter Institutionen, — wie die Souveränetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfassung u. s. f. — in welchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt. Die eigenthümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjective Moment der allgemeinen

Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt. Daß dies Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Nothwendigkeit, welche nicht mit äußeren Nothwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechseln ist, folgt, wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkte."

An einer andern Stelle drückt sich Hegel fast verächtlich über diese Theilnahme der Einzelnen an ihren Angelegenheiten aus. Er sagt nämlich in der Encyclopädie: vermöge dieser Theilnahme könne die subjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, Etwas zu gelten, genießen.

Hegel weist den Ständen eine vermittelnde Stellung zwischen der Regierung und dem Volke an. Durch sie werde bewirkt, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem isolirt und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkühr erscheine, noch aber auch die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und Individuen sich isoliren, oder daß gar die Einzelnen blos als eine unorganische Menge, als zerstörende Masse gegen den Organismus des Staats wirken.

Aus diesem Grunde will auch Hegel das Volk nicht als eine ungeschiedene Masse, noch auch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge zur Theilnahme an der Gesetzgebung, zur Vertretung zugelassen wissen, sondern nach den wesentlichen Unterschieden desselben, nach den drei schon früher angeführten Ständen; d. h. mit andern Worten; Hegel erklärt sich gegen das moderne Repräsentativsystem oder die sogenannte Vertretung nach Köpfen. Doch weicht die von ihm vorgeschlagene Form der Vertretung von dem alten feudalständischen System, wie es früher in den meisten deutschen Staa-

ten bestand, in mehreren wesentlichen Punkten ab, und wir müssen daher etwas genauer auf die Einzelheiten seines Vorschlages eingehen.

Hegel empfiehlt das Zweikammersystem. Die erste Kammer, welcher er wiederum das Amt der Vermittlung zwischen der Regierung und der zweiten Kammer zuertheilt, soll aus den Gutsbesitzern zusammengesetzt sein, welche nicht durch Wahl, sondern durch persönliches oder Geburtsrecht als Vertreter ihres Standes erscheinen. Hegel macht keinen Unterschied zwischen dem großen und dem kleinen Grundbesitz, oder, wie er sich ausdrückt, zwischen dem gebildeten Theil der Güterbesitzer und dem Bauernstand. Er betrachtet nämlich überhaupt den Güterbesitz als die Basis einer selbstständigeren politischen Stellung und Bedeutung, insofern derselbe ebenso unabhängig vom Staatsvermögen, als von der Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinnes und der Veränderlichkeit des Besitzes, also von der Gunst der Regierungsgewalt, sowie von der Gunst der Menge sei. Um diesen Stand noch mehr und selbst gegen die eigene Willkühr festzustellen, verlangt Hegel die Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes, die Stiftung von Majoraten.

Das andere Glied der ständischen Vertretung soll gebildet werden durch die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, wesentlich aber wegen der Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung nur durch Abgeordnete eintreten könne. Auch diese Abordnung oder Wahl soll jedoch nicht nach Köpfen stattfinden, sondern nach den im Staate bestehenden Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen. Jedoch sollen die Abgeordneten weder nach Instructionen stimmen, noch auch das besondere Interesse einer Gemeinde oder Korporation gegen das Allgemeine, vielmehr wesentlich nur dieses Letztere geltend

machen. Als Bedingung der Wahl, d. h. als Bürgschaft für die Wählenden, daß der Gewählte einen Charakter, eine Einsicht und einen Willen habe, der seiner Aufgabe, zu allgemeinen Angelegenheiten zugezogen zu werden, entspreche, stellt Hegel vornehmlich auf: „die durch wirkliche Geschäftsführung in obrigkeitlichen oder staatsamtlichen Diensten erworbene und durch die That bewährte Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntniß der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, sowie den dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staats.“ Ausführlicher entwickelt Hegel seine Ansicht von der Unzulänglichkeit des modernen, lediglich auf den Bedingungen des Alters und eines gewissen Census ruhenden Wahlsystems und von der Nothwendigkeit, an der Repräsentation vorzugsweise Solche Theil nehmen zu lassen, welche in öffentlichen Stellungen wirken, in einer Abhandlung „über die Verhandlungen der würtembergischen Landstände 1815—1816.“ Hier erklärt er sich zunächst bestimmter über Das, was er oben den „Sinn des Staats“ nannte. „Diese Grundeigenschaft,“ sagt er, „ist nicht mit abstracter Einsicht, noch mit bloßer Rechtschaffenheit und einer guten Gesinnung für das Wohl des Ganzen und das Beste der Einzelnen abgethan. Güterbesitzer, ebensowohl aber auch die gewerbtreibenden und sonst im Besitze eines Eigenthums oder einer Geschicklichkeit befindlichen Individuen haben das Interesse der Erhaltung bürgerlicher Ordnung, aber das Directe ihres Zwecks hierbei ist das Private ihres Besitzes. Wenn landständische Deputirte den Sinn des Privatinteresses und Privatrechts als ihren ersten Zweck mitbringen, wovon das Uebrige abhängig und eine Folge sein soll, so gehen sie darauf aus, so Viel als möglich dem Staate abzudingen und überflüssig, wenn auch sonst nicht unzweckmäßig, doch für

ihren Zweck nicht unumgänglich nothwendig zu finden, und sie kommen überhaupt mit dem Willen herbei, für das Allgemeine so Wenig als möglich zu geben und zu thun. Es ist nicht davon die Rede, welche Gesinnungen Deputirte, aus welchem Stande oder Verhältnisse sie hergenommen werden, haben können; bei Einrichtungen des Staats, wie bei jeder vernünftigen Veranstaltung, darf nicht das Zufällige gerechnet werden, sondern es kann allein die Frage danach sein, was die Natur der Sache, hier des Standes, mit sich bringt.

Der Sinn des Staates erwirbt sich aber vornehmlich in der habituellen Beschäftigung mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Werth, den das Allgemeine in sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des Privatinteresses und der Kampf mit demselben, insbesondere mit dessen Hartnäckigkeit, insofern es sich in der Rechtsform festgesetzt hat, durchgemacht wird. Bei der Wahl der Deputirten ist es daher eine wesentliche Rücksicht, daß die Wahlmänner aus solchen Verhältnissen ausgehen, in welchen jener Sinn vorhanden sein muß und in welchen er gebildet wird."

Ueber das Prinzip, die Wahlfähigkeit und Wählbarkeit lediglich an die Bedingung eines gewissen Alters und eines gewissen Census zu knüpfen, spricht er sich ebendort folgendermaßen aus: „Die Bürger erscheinen (bei diesem Systeme) als isolirte Atome, und die Wahlversammlungen als ungeordnete, unorganische Aggregate, das Volk überhaupt in einen Haufen aufgelöst, — eine Gestalt, in welcher das Gemeinwesen, wo es eine Handlung vornimmt, nie sich zeigen sollte; sie ist die seiner unwürdigste und seinem Begriffe, geistige Ordnung zu sein, widersprechendste. Denn das Alter,

ingleichen das Vermögen, sind Qualitäten, welche blos den Einzelnen für sich betreffen, nicht Eigenschaften, welche sein Gelten in der bürgerlichen Ordnung ausmachen. Ein solches Gelten hat er allein kraft eines Amtes, Standes, einer bürgerlich anerkannten Gewerbsgeschicklichkeit und Berechtigung nach derselben, Meisterschaft, Titel, u. s. f. Die Volksvorstellung ist mit solchem Gelten so vertraut, daß man erst dann von einem Manne sagt, er ist Etwas, wenn er ein Amt, Meisterschaft und sonst in einem bestimmten bürgerlichen Kreise die Aufnahme erlangt hat; von Einem hingegen, der nur 25 Jahre alt und Besitzer einer Liegenschaft, die ihm jährlich 200 fl. und Mehr abwirft, sagt man, er ist Nichts. Wenn eine Verfassung ihn doch zu Etwas macht, zu einem Wähler, so räumt sie ihm ein hohes politisches Recht, ohne alle Verbindung mit den übrigen bürgerlichen Existenzen, ein, und führt für eine der wichtigsten Angelegenheiten einen Zustand herbei, der mehr mit dem demokratischen, ja selbst anarchischen Prinzip der Vereinzelung zusammenhängt, als mit dem Prinzip einer organischen Ordnung. Die großen Anfänge zu inneren rechtlichen Verhältnissen in Deutschland, wodurch die förmliche Staatsbildung vorbereitet worden, sind in der Geschichte da zu suchen, wo, nachdem die alte königliche Regierungsgewalt im Mittelalter versunken und das Ganze in Atome aufgelöst war, nun die Ritter, die freien Leute, Klöster, die Herren, wie die Handel- und Gewerbtreibenden, sich gegen diesen Zustand der Zerrüttung in Genossenschaften und Korporationen bildeten, welche sich dann so lange an einander abrieben, bis sie ein leidliches Nebeneinanderstehen fanden. Weil dabei die oberste Staatsgewalt, in deren Ohnmacht gerade das Bedürfniß jener Korporationen lag, etwas so Loses war, so bildeten die partiellen Gemeinwesen ihre Verbin-

dungsweisen desto fester, genauer, ja selbst peinlich bis zu einem ganz einengenden Formalismus und Zunftgeist aus, der durch seinen Aristokratismus der Ausbildung der Staatsgewalt hinderlich und gefährlich wurde. Nachdem in den neuesten Zeiten die Ausbildung der oberen Staatsgewalten sich vervollkommnet hat, sind jene untergeordneten Zunftkreise und Gemeinheiten aufgelöst oder ihnen wenigstens ihre politische Stelle und Beziehung auf das innere Staatsrecht genommen worden. Es wäre aber nun wohl wieder Zeit, wie man bisher vornehmlich in den Kreisen der höhern Staatsbehörden organisirt hat, auch die untern Sphären wieder zu einer politischen Ordnung und Ehre zurückzubringen und sie, gereinigt von Privilegien und Anrechten, in den Staat als eine organische Bildung einzufügen. Ein lebendiger Zusammenhang ist nur in einem gegliederten Ganzen, dessen Theile selbst untergeordnete Kreise bilden. Um aber ein solches zu erhalten, müssen endlich die französischen Abstractionen von bloßer Anzahl und Vermögensquantum verlassen, wenigstens nicht mehr zur Hauptbestimmung gemacht und vornehin als die einzigen Bedingungen einer der wichtigsten politischen Functionen gestellt werden. Solche atomistische Prinzipien sind, wie in der Wissenschaft so im Politischen, das Tödtende für allen vernünftigen Begriff, Gegliederung und Lebendigkeit.“

Und an einer andern Stelle:

„Die Garantie, welche durch dergleichen Bedingungen für die Tüchtigkeit der Wählenden und Gewählten gesucht wird, ist ohnehin theils negativer Art, theils eine bloße Präsumtion; da es hingegen eine ganz andere, positive Garantie giebt, durch das Zutrauen der Regierung zu den Staatsdiensten oder durch das Zutrauen der Gemeinden und der Mitbürger zu Gemeindediensten, Aemtern erwählt und

zu Genossenschaften aufgenommen worden zu sein, ferner durch wirkliche Übungen und Arbeit an organischen Staats- und Rechtsleben der Genossenschaften so wie den Sinn derselben, den Sinn des Regierens und Gehorchens sich erworben und Gelegenheit gegeben zu haben, daß die Wähler die Gesinnungen und Befähigung kennen lernen und erproben konnten.“

Hegel setzt dabei voraus, daß unter den Abgeordneten sich für jeden besondern großen Zweig der Gesellschaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u. s. w., Individuen befinden werden, die ihn gründlich kennen und ihm selbst angehören. Auf diese Weise seien denn die Abgeordneten nicht Repräsentanten von Einzelnen, von einer Menge, sondern Repräsentanten einer der wesentlichen Sphären der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen.

Auch diese Idee entwickelt Hegel an einer andern Stelle seiner Schriften unter Beziehung auf gegebene Verhältnisse, nämlich in dem Aufsatz: „über die englische Reformbill.“ Er sagt dort über das angeführte Prinzip unter Anderm: „Die Interessen, wie sie in die Stände organisch unterschieden sind — in dem angeführten Beispiele Schwedens in die Stände des Adels, der Geistlichkeit, der Städtebürger und der Bauern, — entsprechen zwar dem Zustande der meisten Staaten, nachdem, wie in England, die erwähnten andern Interessen allmälig nunmehr mächtig geworden sind, nicht mehr vollständig. Dieser Mangel wäre jedoch leicht zu beseitigen, wenn die frühere Basis des innern Staatsrechts wieder verstanden würde, nämlich, daß die realen Grundlagen des Staatslebens, so wie sie wirklich unterschieden sind und auf ihren unterschiedenen Gehalt wesentlicher Bedacht in der Regierung und Verwaltung genommen werden muß, auch mit Bewußtsein und ausdrücklich herausgehoben, anerkannt und,

wo von ihnen gesprochen und über sie entschieden werden soll, sie selbst, ohne daß dies dem Zufalle überlassen würde, zur Sprache gelassen werden sollen. Napoleon hat in einer Constitution, welche er dem Königreich Italien gegeben, die Berechtigung zur Repräsentation nach den Klassen von Possidenti, Dotti, Merchanti in dem Sinne jenes Gesichtspunktes eingetheilt."

Hegel spricht sich für die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen aus, weil dadurch erst die öffentliche Meinung zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten, dadurch aber auch zu der Fähigkeit, darüber vernünftig zu urtheilen, komme; weil sie ferner die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamteten kennen und beachten lehre; weil eine solche Oeffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwicklung und ein Schauplatz hoher Ehre für diese Talente, andrerseits aber ein Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge, und eines der größten Bildungsmittel für diese sei.

Wir setzen eine Stelle her, in welcher sich Hegel noch ausführlicher und auf treffende Weise über die Vortheile der Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen ausspricht:

„Die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am Meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen. Es herrscht in der Regel die Vorstellung, daß Alle schon wissen, was dem Staate gut sei, und daß es in der Ständeversammlung nur zur Sprache komme; aber in der That findet gerade das Gegentheil statt; erst hier entwickeln sich Tugenden, Talente, Geschicklichkeiten, die zu Mustern zu dienen haben. Freilich sind solche Versammlungen be-

schwerlich für die Minister, die selbst mit Witz und Beredsamkeit angethan sein müssen, um den Angriffen zu begegnen, die hier gegen sie gerichtet werden; aber dennoch ist die Oeffentlichkeit das größte Bildungsmittel für die Staatsinteressen überhaupt. In einem Volke, wo diese stattfindet, zeigt sich eine ganz andere Lebendigkeit in Beziehung auf den Staat, als da, wo die Ständeversammlung fehlt oder nicht öffentlich ist. Erst durch diese Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zusammen, und es zeigt sich, daß es ein Anderes ist, was sich Jemand zu Hause bei seiner Frau oder bei seinen Freunden einbildet, und wieder ein Anderes, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheidtheit die andere auffrißt."

Ueber die öffentliche Meinung spricht sich Hegel in einem Sinne aus, welcher bekundet, daß er zwar deren tiefere Bedeutung und Macht auf das öffentliche Leben fühlte, jedoch auf der andern Seite ihr einen wahren Werth zuzuerkennen sich nicht entschließen konnte. „Die öffentliche Meinung," sagt er, „ist die unorganische Weise, wie sich Das, was ein Volk will und meint, zu erkennen giebt. Was sich wirklich im Staate geltend macht, muß sich freilich auf organische Weise bethätigen, und dies ist in der Verfassung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjectiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe.

Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen, substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung

und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes, als der durch Alles in Gestalt von Vorurtheilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, so wie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. Zugleich, wie dies Innere ins Bewußtsein tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, theils für sich, theils zum Behuf des concreten Raisonnirens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staats und gefühlte Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntniß und Beurtheilung ein."

In der öffentlichen Meinung ist daher, nach Hegels Behauptung, Wahrheit und endloser Irrthum unmittelbar vereinigt, und weder mit dem Einem, noch mit dem Andern ist es ihr wahrhaft Ernst. Das Substantielle, d. h. Das, um was es in der That zu thun ist, läßt sich nicht aus der unmittelbaren Aeußerung der öffentlichen Meinung, sondern nur aus und für sich selbst erkennen. „Das Prinzip der modernen Welt," sagt Hegel weiterhin, „fordert, daß, was Jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will Jeder noch mitgesprochen und mitgerathen haben. Hat er seine Schuldigkeit, d. h. sein Wort, dazu gethan, so läßt er sich nach dieser Befriedigung seiner Subjectivität gar Vieles gefallen. In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich, als das Stummsein, geschienen, weil das Letztere fürchten ließ, man werde Das, was man gegen die Sache habe, bei sich behalten, während das Raisonnement den Ausgang und die Befriedigung der Sache enthält, so daß diese leichter ihren Gang fortzugehen vermag.

Die öffentliche Meinung verdient daher eben so geachtet als verachtet zu werden; Dieses nach ihrem concreten

Bewußtsein und Aeußerung, Jenes nach ihrer wesentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Concrete nur scheint. Da sie in ihr nicht den Maßstab der Unterscheidung noch die Fähigkeit hat, die substantielle Seite zum bestimmten Wissen in sich heraufzuheben, so ist die Unabhängigkeit von ihr die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft. Dieses kann seinerseits sicher sein, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und zu einem ihrer Vorurtheile machen werde.

In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre; aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er thut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen."

Natürlich kommt Hegel hierbei auf die Presse und deren Freiheit zu sprechen. Er sagt über sie Folgendes:

„Die Freiheit der öffentlichen Meinungsmittheilung, deren Mittel die Presse ist, die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben, hat ihre directe Sicherung in den ihre Ausschweifungen theils verhindernden, theils bestrafenden polizeilichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen; die indirecte Sicherung aber in der Unschädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist; in Letzterem, insofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht und Anderen wenig Bedeutendes zu sagen übrig läßt, wodurch hauptsächlich die Meinung ihnen benom-

men wird, als ob solches Sagen von eigenthümlicher Wichtigkeit und Wirkung sei; ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich nothwendig bald heruntergebracht hat.“

Hegel spricht sich hierauf sehr stark dagegen aus, daß man die Preßfreiheit definire als die Freiheit, zu reden und zu schreiben, was man wolle. Allerdings, sagt er, lasse die Unbestimmbarkeit des Stoffes und der Form, welche in den Aeußerungen der Presse herrsche, auch die Gesetze darüber diejenige Bestimmtheit nicht erreichen, welche von dem Gesetz gefordert werde. Allein dies hebe keineswegs das Recht und die Nothwendigkeit auf, dergleichen Aeußerungen, insofern sie Verletzungen der Ehre von Individuen, Verläumdungen und Schmähungen gegen die Regierung oder die Person des Fürsten, Verhöhnungen der Gesetze, Aufforderungen zum Aufruhr u. s. w. enthalten, als Vergehen oder Verbrechen zu betrachten und zu behandeln; vielmehr habe jene Unbestimmbarkeit nur die Folge, daß der subjective Boden, auf welchem jene Verbrechen begangen werden, auch die Natur und Gestalt der Reaction bestimme; diese trete daher entweder auf als polizeiliche Verhinderung der Verbrechen oder als eigentliche Strafe, doch so, daß auch dabei die subjective Ansicht von der Straffälligkeit gewöhnlich das Maßgebende sei.

Die Abneigung und Geringschätzung, mit welcher Hegel die öffentliche Meinung betrachtet, zeigt sich auch darin, daß er die Wissenschaften ausdrücklich von aller Berührung und Verwandtschaft mit derselben ausschließt. „Die Wissenschaften,“ sagt er, „da sie, wenn sie nämlich anders Wissenschaften sind, sowohl sich überhaupt nicht auf dem Boden des Meinens und der subjectiven Ansichten befinden, als auch ihre Darstellung nicht in der Kunst der Wendungen, des Anspielens, halben Aussprechens und Versteckens, sondern in dem

unzweideutigen, bestimmten und offenen Aussprechen der Bedeutung und des Sinnes besteht, fallen nicht in die Kategorie Dessen, was die öffentliche Meinung ausmacht.“

Wie sich nun, nach der vorhergehenden Darstellung Hegels, der Staat im Innern nach seinen verschiedenen Momenten organisch gliedert und entwickelt, so faßt er auch wieder alle diese einzelnen Momente zusammen und hebt sie gewissermaßen auf in seiner Einheit, namentlich in seinen Beziehungen nach außen und in der Behauptung seiner Souveränetät gegen andere Staaten. Die Einzelnen im Staate haben daher die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigenthums und Lebens, ihrer Interessen und überhaupt alles Dessen, was in dem Umfange des Lebens begriffen ist, die Unabhängigkeit und Souveränetät des Staats zu erhalten. Hierin liegt, nach Hegel, das sittliche Moment des Kriegs, den er daher nicht als absolutes Uebel oder als eine blos äußerliche Zufälligkeit, die in den Leidenschaften der Machthaber oder der Völker ihren Grund habe, sondern als eine Nothwendigkeit betrachtet wissen will. „Es ist nothwendig,“ sagt Hegel, „daß das Endliche, Besitz und Leben, als Endliches gesetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist. Der Krieg, als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, ist das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird; er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede, versetzen würde. Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus; alle

Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Particularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und, wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hat die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein, als Individualität, einen Gegensatz creiren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein neu gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigenthum, aber diese reale Unsicherheit ist Nichts, als die Bewegung, die nothwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber Jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist: ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Staaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte.“

Ist somit die Aufopferung für den Staat eine allgemeine Pflicht, durch welche, wenn wirklich die Selbstständigkeit des Staats bedroht ist, alle Bürger unter die Waffen gerufen

werden, so wird dieselbe doch auch noch durch einen besonderen Stand, den Stand der Tapferkeit, vertreten, welcher somit ebenso nothwendig ist, wie die übrigen Stände.

Hegel stellt den Militärstand sehr hoch; er nennt ihn den Stand der Allgemeinheit, der die Pflicht habe, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, d. h. sich aufzuopfern. Interessant ist, wie Hegel unter Anderem auch den Gebrauch des Feuergewehrs als eine logische Nothwendigkeit deducirt. Er sagt darüber: „Das Prinzip der modernen Welt, der Gedanke, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Aeußerung mechanischer zu sein scheint und nicht als Thun dieser besondern Person, sondern nur als Glied eines Ganzen, ebenso, daß sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganzes überhaupt gekehrt, somit der persönliche Muth als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Prinzip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die blos persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstractere verwandelt."

Darin, daß der Staat nach außen als ein individuelles Subject auftritt, findet Hegel die Nothwendigkeit begründet, daß die Anordnung dieser äußeren Verhältnisse, die Unterhandlungen mit andern Staaten, die Befehligung der bewaffneten Macht u. s. w. ebenfalls in die Hand eines einzigen Subjects, des Fürsten, unmittelbar und allein gelegt sei.

Dies führt nun zu der zweiten Seite der Betrachtung des Staats oder dem äußern Staatsrecht. In Bezug auf dieses drückt sich Hegel sehr unbestimmt und unklar aus; er sagt, jeder Staat bedürfe einer Anerkennung seiner Selbstständigkeit nach außen und verlange diese von den andern Staaten; ob er sie erhalte, hänge theils von dem guten

Willen dieser andern Staaten, theils von seinen eigenen Zuständen, seiner Verfassung, seiner innern Stärke ab. Die besondere Art dieser Anerkennung und überhaupt die Feststellung der bestimmten Verhältnisse, welche zwei Staaten zu einander beobachten wollen, bildet den Gegenstand der Verträge. Der Stoff dieser Verträge, meint Hegel, sei von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit, als in der bürgerlichen Gesellschaft, da die Einzelnen in dieser nach den vielfachsten Rücksichten in gegenseitiger Abhängigkeit ständen, hingegen selbstständige Staaten sich in sich befriedigende Ganze wären. Das Völkerrecht, bemerkt Hegel weiter, enthalte den Grundsatz, daß die Verträge, auf denen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, gehalten werden sollen. Allein, da es keinen als Macht über den einzelnen Staaten constituirten allgemeinen Willen, keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten und auch diese nur nach deren besonderem Willen gebe, so bleibe jener Grundsatz des Völkerrechts ein bloßes Ideal, und in der Wirklichkeit finde immerfort ein Wechsel zwischen einem vertragsmäßigen Zustande und einer Aufhebung desselben statt. Gegen die Kantsche Idee eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher, als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht, jeden Streit schlichten solle, erinnert Hegel, daß ein solcher Zustand die Einstimmung aller Staaten voraussetze, welche jedoch, da sie lediglich auf moralischen, religiösen oder sonst welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt auf besonderen, souveränen Willen beruhe, immerfort mit Zufälligkeit behaftet bleibe. Daher könne der Streit der Staaten, insofern demselben nicht durch Uebereinkunft begegnet werde, nur durch Krieg entschieden werden.

Das höchste Gesetz in dem Verhalten eines Staats gegen den andern, sagt Hegel, ist das Wohl des Staates, und

das Prinzip für die Gerechtigkeit der Kriege und Verträge ist nicht ein fader allgemeiner philanthropischer Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in seiner bestimmten Besonderheit.

Hegel berührt hier, wie man sieht, die vielbesprochene, auch von Kant erörterte Frage über den Gegensatz von Moral und Politik und die Forderung, daß die Letztere der Ersteren gemäß sein müsse. Er bemerkt darüber: Das Wohl eines Staats habe eine ganz andere Berechtigung, als das Wohl des Einzelnen; der Staat, die sittliche Substanz, habe ihr Dasein, also auch ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstracten, sondern concreten Existenz, und diese concrete Existenz allein, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken könne Prinzip ihres Handelns sein. „Die Ansicht," sagt er, „von dem vermeintlichen Unrecht, welches die Politik immer in diesem Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältniß zum moralischen Gesichtspunkte."

Indessen verlangt doch Hegel, daß die Staaten sich einem obersten völkerrechtlichen Grundsatze auch im Kriege unterwerfen sollen. Sie sollen nämlich auch im Kriege so gegen einander verfahren, daß der Krieg selbst als ein nur Vorübergehendes erscheine und in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten werde. Es müssen daher z. B. die Gesandten respectirt, das Familien- und Privatleben geschont werden u. s. w. Im Uebrigen beruht, nach Hegel, das gegenseitige Verhalten der Völker zu einander, sowohl im Kriege als im Frieden, vornehmlich auf deren Sitten. Die europäischen Nationen betrachtet Hegel als enger unter sich verbunden und gleichsam eine einzige Familie bildend nach dem allgemeinen Prinzip ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung.

Hierdurch modificire sich das völkerrechtliche Verhältniß unter ihnen und werde ein friedlicheres, als es sonst zu sein pflege.

So wie nun schon im Krieg die verschiedenen Staaten als endliche und besondere sich gegenseitig aufzuheben trachten, so gehen alle die besonderen Volksgeister unter in dem allgemeinen Geist, dem Geist der Welt; sie sind bloße Momente der Weltgeschichte, die zugleich das Weltgericht ist.

Philosophie der Geschichte.

Hegel unterscheidet drei verschiedene Arten oder Stufen der Geschichtsbetrachtung, die ursprüngliche, die reflectirte und die philosophische.

Die ursprüngliche Geschichtsschreibung beschränkt sich darauf, die Thaten, Begebenheiten und Zustände zu schildern, welche der Geschichtsschreiber vor sich gehabt, und somit einfach Das, was äußerlich vorhanden war, in das Reich der geistigen Vorstellung überzutragen. Der Geist des Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, ist hierbei einer und derselbe. Als Muster dieser Art von Geschichtsschreibung nennt Hegel den Herodot, den Thucydides, den Xenophon, den Cäsar u. s. w. Aus dem Mittelalter rechnet er hierher die naiven Chroniken, aus der Neuzeit die Memoiren.

Die zweite Art der Geschichte ist die reflectirende. Es ist dies diejenige, deren Darstellung — nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes — über die Gegenwart hinaus ist. Diese Gattung hat wieder mehrere Unterabtheilungen. Die erste derselben besteht in Dem, was wir allgemeine Geschichte nennen, d. h. in der Uebersicht der ganzen Geschichte eines Volks, eines Landes, oder der Welt. Hier kommt es besonders auf die Ansichten an, die sich der Verfasser theils von dem Inhalt und Zweck der Handlungen und Begebenheiten selbst, die er beschreibt, theils von

der Art, wie er die Geschichte schreiben will, gebildet hat. Hegel giebt in Bezug auf allgemeine Geschichtsschreibung den Engländern und Franzosen den Vorzug vor den Deutschen, weil jene mehr auf der Stufe allgemeiner und nationaler Bildung ständen. „Bei uns dagegen," sagt er, „klügelt sich Jeder eine Eigenthümlichkeit aus und, statt Geschichte zu schreiben, bestreben wir uns immer, zu suchen, wie Geschichte geschrieben werden müsse."

Von den älteren Geschichtsschreibern rechnet Hegel hierher hauptsächlich Livius und Diodor von Sicilien, von den neueren Johannes von Müller.

Eine zweite Art der reflectirten Geschichte ist die pragmatische. Sie hat, nach Hegel, den Zweck, die Vergangenheit auf die Gegenwart zu beziehen, die geschichtlichen Begebenheiten durch daran geknüpfte Reflexionen fruchtbar für die Jetztlebenden zu machen. Hegel tadelt hierbei die Einseitigkeit der moralischen Betrachtungen, die man an die Geschichte zu knüpfen pflege, und überhaupt der Ansicht, als ob durch die Betrachtung früherer Zustände, durch die sogenannten Erfahrungen der Geschichte für die Belehrung der Völker oder der Fürsten besonders Viel gewonnen werden könne. Sehr treffend sagt er: „Jede Zeit hat so eigenthümliche Zustände, ist ein so individueller Zustand, daß in ihm aus ihm selbst entschieden werden muß und allein entschieden werden kann. Daher ist es nicht eine solche beschränkte und absichtliche Bezugnahme auf bestimmte Verhältnisse der Gegenwart, sondern nur die gründliche, freie und umfassende Anschauung der Situation und der tiefe Sinn der Idee (wie z. B. Montesquieus „Geist der Gesetze"), was den Reflexionen Wahrheit und Interesse geben kann."

Die dritte Weise der reflectirten Geschichte ist die kritische. Sie ist eigentlich eine Geschichte der Geschichte, eine

Beurtheilung der Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit.

Die letzte Art endlich ist die, welche ausdrücklich nur einzelne Theile des Geschichtslebens, aber diese unter allgemeinen Gesichtspunkten, begriffsmäßig, darstellt. Dahin gehören die Geschichten der Kunst, der Religion u. s. w. Sie bilden den Uebergang zur philosophischen Weltgeschichte.

Die philosophische Betrachtung der Geschichte ist die eigentlich denkende Betrachtung derselben. Die Frage ist nun, wie verhält sich dies Denken in der Geschichte zu dem Gegebenen der empirischen Thatsachen. Man wirft gewöhnlich der Philosophie der Geschichte vor, daß sie ihren Stoff, das eigentlich Geschichtliche, nicht so lasse, wie er sei, sondern ihn nach ihren Gedanken zurichte, also, wie man es ausdrückt, die Geschichte a priori construire. Allein, sagt Hegel, dieser Vorwurf trifft die wahre philosophische Geschichtsbetrachtung nicht, denn der einzige Gedanke, den diese mitbringt, ist der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. In diesem Gedanken selbst kann unmöglich eine Einseitigkeit, eine Beschränkung des freien und allseitigen empirischen Forschens liegen, viel weniger, als in den subjectiven Ansichten, mit denen in der Regel die Historiker von Fach an die Betrachtung ihres Gegenstandes gehen. Es kommt somit Alles darauf an, wie dieser Gedanke eines vernünftigen Zusammenhanges aller Begebenheiten der Geschichte im Einzelnen durchgeführt werde. Allerdings hat man die Idee eines vernünftigen Endzwecks der Geschichte häufig sehr einseitig aufgefaßt, so z. B. in den gewöhnlichen Vorstellungen von einem Plan der Vorsehung, wo man sich dann entweder dabei beruhigt, daß dieser Plan im Einzelnen für uns verborgen sei, oder daß man

gewisse zufällige und beschränkte Zwecke, z. B. die Lebensrettung oder das Wohlbefinden gewisser Individuen u. s. w., der Vorsehung als Endzwecke unterschiebt.

Um also die Geschichte wahrhaft speculativ, als die Verwirklichung der Vernunft oder des allgemeinen göttlichen Geistes zu erfassen, dürfen wir nicht bei der unbestimmten Idee davon stehen bleiben, sondern müssen die bestimmten Formen aufsuchen oder vielmehr eine aus der andern entwikkeln, unter denen sich jene Idee thatsächlich verwirklicht hat.

Wir haben dabei unsre Aufmerksamkeit auf Dreierlei zu richten; erstens auf die Natur des Geistes, aus welcher sich ergeben muß, welches das allgemeine Prinzip der Geschichte, als der Offenbarung oder Selbstverwirklichung des Geistes, sei; zweitens, auf die Mittel, deren sich der Geist bedient, um seine Idee zu realisiren; drittens endlich, auf die äußere Form und Gestalt, unter welcher diese Realisirung der Idee in der Geschichte auftritt.

Die Natur des Geistes ist leicht zu erkennen durch den Gegensatz desselben, die Materie. Wie das Wesen der Materie die Schwere, so ist das Wesen des Geistes die Freiheit oder das Selbstbewußtsein. Die leitende Idee in der Betrachtung der Geschichte muß daher diese sein, die Geschichte als die Verwirklichung der Freiheit, als den Fortschritt des Geistes zum vollständigen Genuß und Bewußtsein seiner Freiheit zu erkennen.

Die zweite Frage ist die nach den Mitteln, durch welche sich diese Freiheit des Geistes verwirklicht. Diese Mittel sind ein Aeußerliches; sie sind Dasjenige, was in der Geschichte unmittelbar vor die Augen tritt. Der erste Hinblick auf die Geschichte zeigt uns, wie die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, Leidenschaften, Interessen, Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar so, daß in

diesem Schauspiel der Thätigkeit lediglich diese Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen als die Triebfedern des Handelns erscheinen. Zwar liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Guteswollen, edle Vaterlandsliebe u. s. w., allein diese Tugenden und dies Allgemeine stehen in einem unbedeutenden Verhältnisse zur Welt und zu Dem, was sie erschafft. Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewaltthätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vornehmlich, zu Dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt; wenn wir daraus das Uebel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist geschaffen, hervorgehen sehen, so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit erfüllt werden, und, da dieses Untergehen nicht ein bloßes Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, müssen wir mit einer moralischen Betrübniß, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden. Allein eine denkende Betrachtung der Geschichte überzeugt uns, daß diese unermeßliche Masse von Willen, Interessen und Thätigkeiten die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes sind, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, wirklich zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren sind, von dem sie Nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, dies liegt eben in der Idee, daß die Vernunft die Welt regiert, und dies hat somit auch die Philosophie der Geschichte in jedem einzelnen Falle nachzuweisen. So z. B. war die That Cäsars, welche ihm die Alleinherrschaft Roms erwarb, zugleich das Mittel, um einen Zustand hervorzubringen, der eine nothwendige Bestimmung in der Geschichte

Roms und der Welt enthielt; es war also gewissermaßen ein weltgeschichtlicher Instinct, welcher Cäsar Dasjenige vollbringen hieß, was an und für sich in der Zeit lag. „Dies," sagt Hegel, „sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene, besondere Zwecke das Allgemeine enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist; dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht; er ist in dem allgemeinen, bewußtlosen Instinct der Menschen; sie sind innerlich dazu getrieben und vermögen nicht Dem, welcher die Ausführung eines solchen Zweckes in seinem Interesse unternommen hat, Widerstand zu leisten. Die Völker sammeln sich vielmehr um sein Panier und er zeigt ihnen und führt Das aus, was ihr eigener, innerlicher Zweck ist. Diese welthistorischen Individuen sind somit die Geschäftsführer eines Zwecks, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wuth der Leidenschaften ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Einzelne ist zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich somit als der Kampf der Individuen dar, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der thierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinct des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine vorherrscht, und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend."

Was die höheren Zwecke des Individuums betrifft, fährt Hegel fort, die Zwecke der Moralität, Sittlichkeit und Religiosität, so sind diese allerdings in gewisser Hinsicht Selbst-

zwecke und haben für das Individuum eine absolute und von äußeren Schicksalen nicht abhängige Bedeutung. Andererseits lassen jedoch auch diese Zwecke eine Vervollkommnung und Ausbildung zu und stehen insofern ebenfalls unter dem allgemeinen Gesetze der Entwickelung, welches die Geschichte der Menschheit beherrscht. Hegel sagt hierüber Folgendes:

„Was die Verkümmerung, Verletzung und den Untergang von religiösen, sittlichen und moralischen Zwecken und Zuständen überhaupt betrifft, so muß gesagt werden, daß diese zwar ihrem innerlichen Wesen nach unendlich und ewig sind, daß aber ihre Gestaltungen beschränkter Art sein können, daß diese im Naturzusammenhange und unter dem Gebote der Zufälligkeit stehen. Darum sind sie vergänglich und der Verkümmerung und der Verletzung ausgesetzt. Die Religion und Sittlichkeit haben, eben als die in sich allgemeine Wesenheiten, die Eigenschaft, ihrem Begriffe gemäß, somit wahrhaftig, in der individuellen Seele vorhanden zu sein, wenn sie in derselben auch nicht die Ausdehnung der Bildung, nicht die Anwendung auf entwickelte Verhältnisse haben. Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern — in ihrer concentrirten Innigkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Werth und denselben Werth, als die Religion und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts der subjectiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entschließens und Thuns, der abstracte Inhalt des Gewissens, Das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeschlossen ist, bleibt unangetastet und ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch den-

jenigen, welche die absolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffes selbst mit sich bringt, ganz entnommen. Im Allgemeinen aber ist dies festzuhalten, daß, was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt ist, auch ein Höheres über sich hat. Das Recht des Weltgeistes geht über alle besondere Berechtigungen; es theilt selbst diese, aber nur bedingt, insofern sie seinem Gehalte zwar angehören, aber zugleich mit Besonderheit behaftet sind.''

Neben dem allgemeinen Gesetz der Freiheit, welches in der Geschichte zur Verwirklichung kommt, und neben den Mitteln, durch welche es zur Verwirklichung kommt, den individuellen Leidenschaften, Interessen und Bedürfnissen ist nun noch ein Drittes zu beachten, das Material, an oder in welchem jene Verwirklichung stattfindet, oder mit andern Worten, diejenige äußere Gestaltung, oder das System von Gestaltungen, in denen der menschliche Geist das ihm inwohnende Gesetz der Entwickelung in einem stufenweisen geschichtlichen Fortgange zu verwirklichen sucht. Dieses Dritte nun ist, wie wir schon oben gesehen haben, der Staat. Der Staat ist die Verwirklichung der Freiheit, in seiner fortschreitenden Ausbildung muß sich daher auch der Endzweck der Geschichte erfüllen.

Hegel widerlegt hier einige Ansichten, welche dem oben aufgestellten Grundsatze widersprechen. Die eine dieser Ansichten ist die Annahme gewisser Naturrechtslehrer, daß die Freiheit des Menschen eigentlich nur im Naturzustande vollkommen und unbeschränkt zu finden sei. Dieser Annahme setzt Hegel den vernünftigeren Begriff von Freiheit entgegen, nach welchem diese eben nicht blos Willkühr, Schrankenlosigkeit des Willens, sondern die höhere Selbstbestimmung desselben ist, welche in den äußeren Einrichtungen der Gesellschaft nur ihre eigenen nothwendigen Gesetze verwirklicht findet. Eine zweite, ebenso wenig begründete Annahme ist die Vorstellung

von einem patriarchalischen Zustande, welchen man als die höchste Befriedigung des sittlichen und gemüthlichen Elements im Menschen anpreist und dessen Fortbildung zu einem rechtlichen Zustande man als einen Rückschritt betrachtet wissen möchte. Hiergegen führt Hegel an, daß das patriarchalische Verhältniß nur als ein bestimmtes, untergeordnetes Moment des Staats in der Familie bestehe, nicht aber zum herrschenden Prinzip des gesammten Staatslebens erhoben werden dürfe. Ebensowenig will jedoch Hegel etwas von derjenigen Theorie wissen, welche den Staat auf den Willen aller Einzelnen gründet; vielmehr betrachtet er den Staat, wie er durch die Geschichte verwirklicht und fortgebildet wird, wesentlich als ein sittliches Ganzes, als einen Organismus von Einrichtungen, Gesetzen und Besitzthümern, in denen sich der sittliche Geist der Individuen ausprägt, und zwar so, daß je nach der Stufe der geistigen Entwickelung, auf welcher sich ein Volk oder eine Zeit befindet, auch die Staatsverfassung eine andere ist, als bei einem anderen Volke und zu einer andern Zeit. Endlich ist, neben den eben erwähnten philosophischen Theorien von dem Wesen und Endzweck des Staats und seiner geschichtlichen Ausbildung, eine mehr historische, auf Autorität gestützte Ansicht zu berichtigen, welche ebenfalls der wahren Idee der geschichtlichen Entwickelung entgegensteht. Es ist dies die Annahme eines ursprünglichen paradiesischen Zustandes der Menschheit, in welcher der Mensch und die Natur einer höheren Reinheit und einer unmittelbaren Verbindung mit Gott theilhaftig gewesen, aus dem sie aber durch den sittlichen Verfall der Menschheit in den Zustand der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit herabgesunken sei. Hegel betrachtet auch dies als eine blos willkührliche, unbegründete Voraussetzung.

Allen diesen beschränkten Vorstellungen von der Ge-

schichte, wonach diese bald als ein bloßer Kreislauf, bald wohl gar als ein Rückschritt, oder doch als ein gesetz- und zweckloses Spiel von Erscheinungen bald vollkommener, bald wieder unvollkommener Art sich darstellen würde, stellt Hegel immer wieder den einzig wahren Begriff der Geschichte, nämlich das Prinzip der Entwicklung gegenüber. Diese Entwicklung ist aber nicht blos Entwicklung schlechthin, ins Unbestimmte hinaus, sondern sie ist das Hervorbringen eines Zweckes von bestimmtem Inhalte. Dieser Zweck, sagt Hegel, ist der Geist, und zwar nach seinem Wesen, dem Begriff der Freiheit. Dies ist der Grundgegenstand und das leitende Prinzip der Entwickelung, Das, wodurch diese ihren Sinn und ihre Bedeutung erhält.

Die einzelnen Stufen dieser Entwickelung werden repräsentirt durch einzelne Völker. Dem Volke, dem ein solches bestimmtes Moment weltgeschichtlicher Entwickelung als natürliches Prinzip, d. h. als Prinzip seines Bestehens und seiner Entwickelung, zukommt, ist die Vollstreckung desselben gleichsam von dem Weltgeiste übertragen. Dieses Volk ist dann für diese Epoche — und es kann in der Weltgeschichte nur einmal Epoche machen — das herrschende. Gegen dieses sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Stufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der andern Völker rechtlos und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte. Die Geschichte eines jeden solchen welthistorischen Volkes hat daher einmal die Entwickelung seines Prinzips von seinem kindlichen, gehülltem Zustande aus bis zu seiner Blüthe, wo es, zum freien, sittlichen Selbstbewußtsein gekommen, nun in die allgemeine Geschichte eingreift, sodann aber auch die Periode seines Verfalls darzustellen, durch welche sich das Hervorgehen eines höheren Prinzips im Gegensatz zu dem dieses Volks ankündigt.

Mit diesem Uebergange des Geistes in ein anderes Prinzip und somit auch an ein anderes Volk verliert das erstere Volk das weltgeschichtliche Interesse. Es kann zwar das höhere Prinzip ebenfalls in sich aufnehmen und sich in dasselbe hineinbilden, aber es lebt doch nicht wirklich darin, es trägt dasselbe nicht als sein eigenes Lebensprinzip in sich. Es wird daher entweder seine Selbstständigkeit verlieren, oder auch sich als besonderer Staat, oder als ein Kreis von Staaten, fortschleppen und in mannigfaltigen innern Versuchen und äußern Kämpfen nach Zufall herumschlagen.

An der Spitze dieser welthistorischen Völker stehen die welthistorischen Individuen, welche, als die unmittelbaren Werkzeuge des Weltgeistes, dessen Zwecke unbewußt, gleichsam instinctartig vollziehen.

Die Entwicklung der verschiedenen welthistorischen Völker und der Zug der Geschichte im Allgemeinen ist zum großen Theil bedingt durch die geographischen und klimatischen Verhältnisse, unter denen sich ein jedes dieser Völker ausbildete. Ist auch dies natürliche Element nicht so mächtig, um den Entwicklungsgang des Geistes allein zu bestimmen, so hat es doch einen unbezweifelbaren Einfluß darauf; so z. B. giebt es klimatische Verhältnisse, welche ein für allemal jede Theilnahme ihrer Bewohner an der weltgeschichtlichen Bewegung unmöglich machen; in der kalten und in der heißen Zone kann der Boden weltgeschichtlicher Völker nicht sein, der wahre Schauplatz für die Weltgeschichte ist die gemäßigte Zone, und zwar, wie Hegel behauptet, der nördliche Theil derselben, weil sie sich hier continental verhalte und eine größere Breite habe, während sie sich im Süden mehr vertheile und in Spitzen auseinander laufe.

Wir können Hegel nicht in die Einzelheiten der Betrachtungen folgen, die er über die geographische und klimatische Natur

der verschiedenen Erdtheile, welche nach einander Schauplätze der Geschichte geworden sind, und über deren Einfluß zunächst auf die Beschäftigungsweise, sodann auch auf die Denkweise, den Charakter, die politischen, socialen und religiösen Zustände ihrer Bewohner anstellt; nur einige einzelne, vorzugsweise interessante Bemerkungen daraus wollen wir mittheilen. Hegel stellt drei geographische Hauptunterschiede der Erdoberfläche auf: das wasserlose Hochland mit seinen großen Steppen und Ebenen; die Thalebenen, das Land des Ueberganges, welche von großen Strömen durchschnitten und bewässert werden; endlich das Uferland, das in unmittelbarem Verhältnisse mit dem Meere steht. Diese drei Momente, sagt Hegel, sind die wesentlichen, und nach ihnen theilt sich jeder Welttheil in drei Theile. Das eine ist das gediegene, indifferente, metallische Hochland, unbildsam, in sich abgeschlossen, aber wohl fähig, Impulse von sich auszuschicken; das zweite bildet Mittelpunkte der Kultur, ist die noch unaufgeschlossene Selbstständigkeit; das dritte hat den Weltzusammenhang darzustellen und zu erhalten.

Das Eigenthümliche der Bewohner des Hochlandes ist das patriarchalische und nomadische Leben; gewöhnlich friedlich, sammeln sich doch diese Hochländer zuweilen in großen Massen und gerathen durch irgend einen Impuls in eine äußere Bewegung. In den Engthälern des Hochlandes wohnen ruhige Gebirgsvölker, Hirten.

In den Thalebenen, die von Strömen durchschnitten und befruchtet werden, beginnt die Stiftung großer Staaten. Der Ackerbau, der hier als erstes Prinzip der Subsistenz der Individuen vorwaltet, ist an die Regelmäßigkeit der Jahreszeiten und an die, demgemäß geordneten Geschäfte gewiesen. Es beginnt das Grundeigenthum und die sich darauf bezie-

henden Rechtsverhältnisse, die Unterlagen des Staats, der erst in solchen Verhältnissen möglich wird.

Das Meer giebt dem Menschen die Vorstellung des Unbestimmten, Unbeschränkten und Unendlichen, und, indem er sich in diesem Unendlichen fühlt, ermuthigt ihn dies zum Hinausgehen über das Beschränkte. Das Meer ladet zur Eroberung, zum Raub, aber ebenso zum Gewinn und Erwerbe ein. Das Land, die Thalebene fixirt den Menschen an den Boden, er kommt dadurch in eine unendliche Menge von Abhängigkeiten, aber das Meer führt ihn über diese beschränkten Kreise hinaus. Die Thätigkeit, zu welcher das Meer einladet, ist eine ganz eigenthümliche; daher findet es sich denn, daß die Küstenländer meist von den Binnenländern sich absondern, wenn sie auch durch einen Strom mit diesen zusammenhängen. So hat sich Holland von Deutschland, Portugal von Spanien abgesondert.

Nach diesen Angaben geht nun Hegel die drei Haupttheile der alten Welt einzeln durch. Die neue Welt, Amerika, Australien und die verschiedenen Inselgruppen scheidet Hegel von der Weltgeschichte aus; er betrachtet sie als physisch und geistig noch unreif und ohnmächtig. Amerika namentlich als jeder eigenen selbstkräftigen Kultur ermangelnd und nur mit europäischer Kultur begabt, Amerika, sagt er, ist das Land der Zukunft, in welchem sich in den vor uns liegenden Zeiten etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll; es ist ein Land der Sehnsucht für alle Die, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt. Deswegen hat aber auch Amerika von dem Boden auszuscheiden, auf welchem sich bis heut die Weltgeschichte begab; es ist in der Perspective zu zeigen und aufzunehmen; denn, was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur

der Wiederhall der alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.

Afrika ist, nach Hegel, das in sich abgeschlossene und für die Geschichte, wie für den Zusammenhang mit der übrigen Welt, verschlossene Land, gleichsam das Kinderland der Welt. Hegel zieht dabei Afrika blos insoweit in Betracht, als es der Wohnsitz der Neger ist, denn die übrigen Theile desselben, welche schon früh in die Geschichte eingetreten sind, z. B. Aegypten und Karthago, gehören wesentlich der asiatischen Kultur an. Als den Charakter der Neger bezeichnet Hegel die Unbändigkeit, die Unfähigkeit zu jeder Bildung und Entwicklung. Der einzige, wesentliche Zusammenhang, sagt Hegel, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sclaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes, denn es ist ein Hauptmoment für die Könige, ihre gefangenen Feinde oder auch ihre eigenen Unterthanen zu verkaufen, und die Sclaverei hat insofern mehr Menschliches unter den Negern geweckt. Die Sclaverei ist an und für sich unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit; doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmälige Abschaffung der Sclaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres, als ihre plötzliche Aufhebung. In Asien geht der erste geschichtliche Impuls von den Hochländern aus; die ersten Anfänge einer ausgeprägteren Kultur und der Staatenbildung finden sich in den großen Thalebenen, in China, Indien, Babylonien, die aber, weil sie sich das Prinzip des Meeres nicht zu eigen machten, sich gegen den Zusammenhang mit der übrigen Welt verschlossen und deshalb erst von andern Ländern aus aufgesucht werden mußten. Vorderasien stellt den Aufgang aller religiösen und staatlichen Prinzipien dar, deren Entwicklung aber erst in Europa zu Stande kommt. Das Mittelmeer,

um welches herum sich diese vorderasiatischen Länder breiten, ist das vermittelnde Element zwischen der asiatischen und der europäischen Kultur.

Europa theilt sich auch in drei Formen, aber nicht auf so abstracte Weise, wie die beiden andern Theile der Welt. Die Bestimmung der Naturgewalt ist hier nicht so mächtig, die Naturformen sind mehr vermischt, und diese Vermischung und das Bezwingen der Natur durch den Geist macht eben das Ausgezeichnete des europäischen Lebens aus. Der europäische Charakter ist der, daß die früheren Unterschiede, ihren Gegensatz auslöschend oder denselben doch nicht scharf festhaltend, die mildere Natur des Ueberganges annehmen. Wir haben in Europa keine Hochländer den Ebenen gegenüberstehend. Die drei Theile Europas haben daher einen andern Bestimmungsgrund.

Der erste Theil ist das südliche Europa, gegen das Mittelmeer gekehrt. Nördlich von den Pyrenäen ziehen sich durch Frankreich Gebirge, die in Zusammenhang mit den Alpen stehen, welche Italien von Frankreich und Deutschland trennen und abschließen. Auch Griechenland gehört zu diesem Theile von Europa. In Griechenland und Italien ist lange das Theater der Weltgeschichte gewesen, und, als die Mitte und der Norden von Europa unkultivirt waren, hat hier der Weltgeist seine Heimath gefunden.

Der zweite Theil ist das Herz Europas, das Cäsar, Gallien erobernd, aufschloß. Diese That ist die Mannesthat des römischen Feldherrn, im Gegensatz zu der Jünglingsthat Alexanders, der das Morgenland abendländisch zu machen unternahm, woraus die geschichtliche Bedeutung des Abendlandes hervorgeht.

Den dritten Theil endlich bilden die nördlichen Staaten Europas, Polen, Rußland und die nördlichen Reiche.

Sie kommen erst spät in die Reihe der geschichtlichen Staaten und bilden und unterhalten beständig den Zusammenhang mit Asien.“

Wie wir schon oben gesagt, geht die Weltgeschichte von Osten nach Westen; Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Die Geschichte macht keinen Kreis um die Erde; sie hat vielmehr einen bestimmten Ausgangs- und Endpunkt; jener ist Asien, dieser Europa. Im Osten geht die äußerliche, physische Sonne auf und im Westen geht sie unter; dafür ersteigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseins, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen, zur subjectiven Freiheit. „Der Orient,“ sagt Hegel, „wußte und weiß nur, daß Einer frei ist; die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien; die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus; die zweite ist die Demokratie und Aristokratie; die dritte ist die Monarchie.“

Hegel nennt daher auch den Orient die Kindheit, die griechische Welt das Jünglingsalter, das römische Reich die Mannheit des Menschengeschlechts. Für die germanische Welt würde hiernach nur der Vergleich mit dem Greisenalter übrig bleiben; an dessen Stelle setzt jedoch Hegel die Bezeichnung: die germanische oder christliche Epoche sei das Moment der Versöhnung.

Der Orient ist das Reich des substantiellen Geistes oder der substantiellen Freiheit, wie es Hegel ausdrückt; d. h.: im Oriente sind zwar die substantiellen Gestaltungen der Staatenbildung, der Gesetze und gewaltiger Werke menschlicher Thätigkeit vorhanden, allein ohne die subjective

Freiheit, ohne die selbstthätige und selbstbewußte Theilnahme der Einzelnen an diesen allgemeinen Zuständen.

Die Einzelnen sind gleichsam nur die Accidentien der einen Substanz, die im Mittelpunkte des Ganzen steht, des Herrschers. An ihn ist alle Pracht der Phantasie und aller Reichthum der Natur verschwendet, in seiner Erhebung und Verehrung, in der Ausführung seines Willens, nicht in der eignen freien Thätigkeit, finden die Einzelnen ihre Ehre und die Bestimmung ihres Lebens.

Die Regierungsform des Orients ist ein theokratischer Despotismus. Wie der Orientale sich in andachtvoller Hingebung, mit gänzlicher Auflösung seiner eignen Subjectivität, in die Anbetung der Natur und des göttlichen Wesens versenkt, so gehorcht er mit gleicher Hingebung seinen Königen und Priestern, welche ihn im Namen der Gottheit beherrschen. Hier giebt es also noch keine individuelle Freiheit, oder, wo sie erscheint, da tritt sie mit zerstörender Gewalt, unter der Form roher und zügelloser Willkühr auf; so in den Empörungen der Satrapen gegen den obersten Herrscher; so in den Einfällen wilder, räuberischer Horden in die großen, geordneten Staaten. Nirgends ist lebendiger Fortschritt oder eine sich frei entwickelnde Civilisation sichtbar; Alles liegt in einer starren Ruhe gefesselt; das Staatsleben ist in der blinden Abhängigkeit von einem absoluten Herrscherwillen und einem todten Mechanismus leerer Formen, die Religion im Aberglauben und einem geistlosen Ceremoniendienst versteinert.

Dieser allgemeine Charakter des Orients modificirt sich nun wieder auf eigenthümliche Weise in den vier großen Reichen desselben, dem chinesischen, dem indischen, dem persischen und dem ägyptischen.

In China hat der Despotismus die patriarcha-

lische Gestalt; das Staatsleben mit seinen vielgegliederten Formen und Gesetzen beherrscht nicht allein die rechtliche, sondern auch die sittliche Existenz der Unterthanen. Dem chinesischen Reiche gegenüber, gleichsam als seine Ergänzung, steht das mongolische, dessen Oberhaupt der als Gott verehrte Lama ist und welches eigentlich nur ein religiöses, kein weltliches Staatsleben besitzt.

In Indien löst sich die Einheit des Staatsorganismus in eine Vielheit abgeschlossener Kreise auf; es entsteht das Kastenwesen, welches seine Einheit in einer theokratischen Aristokratie, dem Bramanenthum, findet.

In Persien tritt das theokratische Element als Monarchie auf; der persische Monarch herrscht über seine Unterthanen nicht mit rein despotischer Willkühr, sondern nach einem Prinzip der Gesetzlichkeit, welches andererseits auch in dem Volke lebendig ist und ein sittliches Streben erzeugt. Die persische Einheit ist nicht die abstracte des chinesischen Reichs, sondern sie ist bestimmt, über viele unterschiedene Völkerschaften zu herrschen, die sie unter der milden Gewalt ihrer Allgemeinheit vereinigt, und als eine segnende Sonne über alle hinweg zu leuchten, erweckend und erwärmend. Deshalb bildet auch Persien den Uebergang aus der orientalischen in die abendländische Welt, der auch durch seine geographische Lage bedingt wird.

Wie nun Persien den äußerlichen Uebergang in das griechische Leben macht, so ist der innere durch Aegypten vermittelt. Hier werden die abstracten Gegensätze durchdrungen, eine Durchdringung, die eine Auflösung derselben ist. Diese nur an sich seiende Versöhnung stellt vielmehr den Kampf der widersprechendsten Bestimmungen dar, die ihre Vereinigung noch nicht herauszugebären vermögen, sondern, diese Gebiete

allgemeingültigen Gesetze, löste sich das römische Leben und mit ihm die ganze alte Welt in wilde Verwirrung auf.

So sah denn der menschliche Geist alle die Formen, in denen er sich bisher bewegt, zertrümmert; das Staatsleben war zerrissen; die Religion untergegangen in Aberglauben und Skepticismus. Jeder Halt war für das Individuum verloren; es mußte an sich und seiner Zukunft, an der Zukunft des Menschengeschlechts selbst verzweifeln. Diese Stufe der innern Zerrissenheit und Verzweiflung an sich selbst stellt das jüdische Volk dar. Sie erklingt in erhabenen und ergreifenden Weisen aus den klagenden und strafenden Reden seiner Propheten.

Allein die Menschheit war noch nicht am Ziel ihrer Entwicklung. Der Geist erhob sich wieder aus seinem Verfall; ein neues weltgeschichtliches Prinzip trat auf, das Prinzip der Versöhnung des menschlichen mit dem göttlichem Geiste, der höheren Freiheit, in der sich das subjective Bewußtsein unmittelbar mit dem Allgemeinen der Wahrheit und Vernunft Eins weiß, das Prinzip des Christenthums; ein neues weltgeschichtliches Volk übernahm die Vertretung und Entwicklung dieses neuen Prinzips; es waren dies die Germanen, die rauhen, aber kräftigen und unverdorbenen Söhne des Nordens.

Das christliche Zeitalter zerfällt ebenfalls in drei Perioden, wovon die erste mit Carl dem Großen endet, die zweite bis zu Carl V., und die dritte bis auf unsere Tage geht.

Auch die christliche Welt enthält den Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen in sich; er tritt hier auf als der Gegensatz eines weltlichen Reiches — begründet auf das Gemüth, die Treue und Genossenschaft Freier, allein in dieser seiner Subjectivität ausartend in rohe Willkühr und

Barbarei der Sitten — und, ihm gegenüber, einer jenseitigen Welt, eines intellectuellen Reichs, welches als geistige Macht über das Gemüth herrscht, allein seinerseits ebenfalls ausartet und zum selbstsüchtigen Despotismus wird.

In der ersten Periode herrscht noch die rohe Einheit des Geistigen und Weltlichen; das Christenthum ist zwar vorhanden, allein daneben walten ungebändigte Leidenschaften und barbarische Sitten. Neben dem Christenthum tritt eine Abart desselben, der Muhamedanismus, auf, dessen Prinzip der Fanatismus ist, das wilde, maßlose Streben nach unendlicher Verbreitung der leeren Form der Verehrung des Einen, Allah, welche der einzige Zweck des Muhamedanismus ist.

Die erste Periode schließt mit Carl dem Großen, welcher zuerst die losen Elemente der neuen, christlichen Welt in die Einheit einer festen Staatenbildung zusammenfaßt.

„Aber solche Bildungen," sagt Hegel, „bedürfen der Stärkung der Negativität in sich selber; sie bedürfen in jeder Weise der Reactionen." Die zweite Periode beginnt mit drei solchen Reactionen.

Die erste Reaction ist die der besondern Nationen gegen die allgemeine Herrschaft des Frankenreichs. Sie bringt die Theilung des großen Reichs zuwege. Daneben drängen sich fremde Völkerschaften ein, die Normannen, die Magyaren und die Sarazenen.

Die zweite Reaction ist die der Individuen gegen die gesetzliche Macht und Staatsgewalt, gegen die Subordination, den Heerbann, die Gerichtsverfassung. Sie hat das Isoliren der Individuen und daher die Schutzlosigkeit derselben hervorgebracht. Das Allgemeine der Staatsgewalt ist durch die Reaction verschwunden; die Individuen haben bei den Gewaltigen Schutz gesucht, und diese sind die Unterdrücker ge-

worden. So tritt allmälig der Zustand einer allgemeinen Abhängigkeit ein, welches Schutzverhältniß sich dann zur Feudalverfassung realisirte. Alles Recht verschwand vor der particularen Macht, denn Gleichheit der Rechte, Vernünftigkeit der Gesetze, wo das Ganze, der Staat, Zweck ist, war nicht vorhanden.

Die dritte Reaction ist die des weltlichen Prinzips überhaupt gegen die Geistlichkeit. Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber diese ist dadurch selbst verweltlicht worden und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlassen, von welchem Augenblicke an das Insichgehen des weltlichen Prinzips beginnt. Die Kirche erhielt eine selbstständige Stellung und ward eine weltliche Macht. Die Religion, statt eine Sache des innern Gefühls zu sein, ward ein Aeußerliches, beschränkte sich auf die äußerliche Erfüllung der auch nur äußerlichen Forderungen, welche die Kirche an die Individuen stellte, auf den blinden Glauben und den unbedingten Gehorsam gegen diese. Die Kirche war keine geistige Gewalt mehr, sondern eine geistliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geistloses, willenloses und einsichtsloses Verhältniß. Das eigentlich Göttliche in der Weltlichkeit, das Sittliche, ward von der Kirche als ein Nichtiges behandelt, und zwar in seinen wahrhaften drei Hauptpunkten. Die Ehe ward zwar von der Kirche zu den Sacramenten gerechnet, trotzdem aber degradirt, indem die Ehelosigkeit als das Heiligere galt. Ebenso ward, gegenüber der Thätigkeit, der Arbeit des Menschen für seine Subsistenz, die Armuth, die Trägheit und Unthätigkeit als das Höhere aufgestellt, und so das Unsittliche zum Heiligen geweiht. Endlich ward auch der wahre christliche Gehorsam, d. h. der Gehorsam gegen das Sittliche und Vernünftige, verkehrt in

den blinden und bedingten Gehorsam, der nicht weiß, was er thut, der also ein bloßer Gehorsam der Unfreiheit ist.

Gerade dadurch aber, daß die Kirche das geistige Prinzip, welches sie vertreten und verwirklichen sollte, auf diese Weise misbrauchte, kam die Weltlichkeit in sich zu dem Bewußtsein, daß auch sie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit und Thätigkeit des Menschen; der Einzelne gewann das Bewußtsein der Selbstberechtigung durch die Wiederherstellung der christlichen Freiheit.

Diese Wiederstellung erfolgte durch die Reformation; mit ihr beginnt daher die dritte Periode. Das Prinzip des freien Geistes wird nun zum Panier der Welt gemacht und aus diesem Prinzipe entwickeln sich die Grundsätze der Vernunft. Das formelle Denken, der Verstand war schon ausgebildet worden, aber seinen wahren Gehalt erhielt das Denken erst durch die Reformation, durch das wiederauflebende concrete Bewußtsein des freien Geistes. Der Gedanke fing erst von daher an, seine Bildung zu bekommen; aus ihm heraus wurden Grundsätze festgestellt, aus welchen die Staatsverfassung reconstruirt werden mußte. Das Staatsleben soll nun mit Bewußtsein, der Vernunft gemäß, eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verschiedenen Rechte müssen sich legitimiren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geistes erst zur Realität.

Der wesentliche Inhalt der Reformation ist der: der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein; Jeder hat das Werk der Versöhnung an sich selbst zu vollbringen; es ist nicht eine Klasse ausschließlich im Besitze des Heiligen, sondern der göttliche Geist des Menschen überhaupt ist fähig, das Göttliche zu wissen; es ist Freiheit der Einsicht und der Erkenntniß vorhanden. Das Göttliche hört auf, die fixe Ver-

stellung eines Jenseits zu haben; es wird gewußt, daß das Sittliche und Rechte zugleich das Göttliche, das Gebot Gottes ist, und daß es kein Höheres und Heiligeres giebt. Die Ehe wird wieder in ihre Rechte eingesetzt; die Arbeitslosigkeit verliert das Ansehen der Heiligkeit; die Industrie, die Gewerbe werden zu sittlichen Momenten erhoben, und die Hindernisse verschwinden, die ihnen bisher die Kirche entgegensetzte. Endlich muß auch der blinde Gehorsam dem Gehorsam gegen die vernünftigen Staatsgesetze weichen. Damit ist die Möglichkeit einer Entwickelung der Vernunft und Freiheit gegeben.

Was die Staatsbildung betrifft, so sehen wir in dieser Zeit zunächst die Monarchie sich befestigen und den Monarchen mit der Staatsmacht bekleidet, welcher die Particularherrschaft der Aristokratie sich unterordnen muß, wodurch zugleich das Interesse des Volk gefördert und dasselbe von der Unterdrückung durch die Aristokratie befreit wird. Zugleich tritt jetzt auch wesentlich ein Staatensystem und ein Verhältniß der Staaten gegen einander auf.

Wir müssen hier einer Stelle des Hegelschen Werkes besonders Erwähnung thun, weil sie durchaus charakteristisch für die Auffassungsweise des Philosophen ist. Sie betrifft die Entstehung der preußischen Macht und lautet folgendermaßen:

„Durch den westphälischen Frieden ist die protestantische Kirche als eine selbstständige anerkannt worden, indem sie als Kirche eine weltliche Existenz hat und haben muß. Indessen fehlte dieser Selbstständigkeit noch der Umstand, daß eine einzelne Macht gleichsam als Garantie und Sicherung derselben auftrat. Diese Macht mußte mit dem Protestantismus neu entstehen; es ist Preußen, das, am Ende des siebzehnten Jahrhunderts auftretend, in Friedrich dem Großen sein, wenn

nicht begründendes, doch fest- und sicherstellendes Individuum, und im siebenjährigen Kriege den Kampf dieser Fest- und Sicherstellung gefunden hat. Zwar war der siebenjährige Krieg an sich kein Religionskrieg, aber er war es dennoch in seinem definitiven Ausgange, in der Gesinnung der Soldaten sowohl, als der Mächte. Der Papst consecrirte den Degen des Feldmarschalls Daun, und der Hauptgegenstand der coalitionirten Mächte war, den preußischen Staat als Schutz der protestantischen Kirche zu unterdrücken. Friedrich der Große war ein philosophischer König, wie er in neueren Zeiten nie wieder gesehen wurde. Die englischen Könige waren spitzfindige Theologen gewesen, für das Prinzip des Absolutismus streitend; Friedrich dagegen faßte das protestantische Prinzip von der weltlichen Seite auf, und, indem er anscheinend den religiösen Streitigkeiten abhold war und sich für diese und jene Meinung nicht entschied, hatte er das Bewußtsein, daß der Geist seine letzte Tiefe erreicht und, zum Denken gekommen, sich denkend erfaßt habe."

Durch die Reformation war der Geist auf die Stufe des Denkens gelangt; und zwar fand dies Denken ebensowohl in der katholischen als in der protestantischen Welt Eingang. Es richtete sich gegen den blinden Autoritätsglauben in der Betrachtung der Naturgesetze wie der Gesetze der Menschenwelt, die man insgesammt auf vernünftige Bestimmungen zurückzuführen suchte. Man nannte dies Aufklärung. Von Frankreich kam sie nach Deutschland herüber, und eine neue Welt von Vorstellungen ging darin auf. Luther hatte die geistige Freiheit und die concrete Versöhnung erworben; er hat siegreich festgestellt: was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen. Der Inhalt aber von Dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse, ist von Luther angenommen

worden als ein Gegebenes, durch die Religion Geoffenbartes. Jetzt ist das Prinzip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sei, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen innern Grund Alles zurückgeführt werden müsse.

In der französischen Revolution kam dieses Prinzip der Freiheit, d. h. der Selbstbestimmung des Menschen aus seinem reinen freien Willen, zur praktischen Geltung; die Idee der Freiheit in ihrer höchsten Abstraction ward als die Grundlage genommen, auf welcher man eine ganz neue Verfassung auferbaute.

Hegel stellt hier eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten der Freiheit auf, der objectiven oder reellen und der blos formellen Freiheit, uud sucht nachzuweisen, wie in Frankreich durch das Uebergewicht der formellen Freiheit die Entwicklung des Staatslebens auf mannigfache Abwege gerathen sei, wie dagegen Deutschland die objective Freiheit habe und deshalb der formellen nicht bedürfe. Zu der objectiven Freiheit nämlich rechnet er die Freiheit des Eigenthums und der Person, ferner die Freiheit der Gewerbe, daß es dem Menschen erlaubt sei, seine Kräfte zu gebrauchen, und er Zutritt zu allen Staatsämtern erhalten könne. Unter formeller Freiheit dagegen versteht er den Antheil der Einzelnen an der Gesetzgebung. „Ist nämlich," sagt er, „der Staat auf Freiheit gegründet, so wollen die vielen Willen der Individuen auch Antheil an diesen Beschlüssen haben. Die vielen sind aber alle, und es scheint ein leeres Auskunftsmittel und eine ungeheure Inconsequenz, nur Wenige am Beschließen Theil nehmen zu lassen, da doch Jeder mit seinem Willen bei Dem dabei sein will, was ihm Gesetz sein soll. Die Wenigen sollen die Vielen vertreten, aber oft

zertreten sie sie nur. Nicht minder ist die Herrschaft der Majorität über die Minorität eine ungeheure Inconsequenz."

Wir können unserem Philosophen nicht in die Einzelheiten der Ausführung dieser Ansicht in Bezug auf die verschiedenen Erscheinungen und Phasen der französischen Revolution folgen, sondern wollen nur noch Dasjenige anführen, was er am Schlusse seiner „Philosophie der Geschichte" über Deutschland bemerkt, obgleich dies nur sehr dürftig und ungleich dürftiger ist, als seine Betrachtungen über die französische Revolution.

„Deutschland," sagt er, „wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen besonders ans Licht kamen. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Prinzipien der Freiheit des Eigenthums und der Person sind zu Grundprinzipien gemacht worden. Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zu Stande gekommen ist. Es giebt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre."

Hegel schlißt seine „Philosophie der Geschichte" mit folgenden Worten:

„Die Entwicklung des Prinzips des Geistes ist die wahrhafte Theodicee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß Das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selbst ist."

Allein der denkende Geist, nicht zufrieden, den göttlichen

Geist in der Geschichte zu erkennen, sucht ihn auf eine noch unmittelbarere Weise zu erfassen oder in sich aufzunehmen durch die Religion.

Hegel kommt hier auf das Verhältniß von Staat und Religion, von Staat und Kirche. Er betrachtet dies Verhältniß nach zwei entgegengesetzten Seiten hin, nämlich, einmal, nach der inneren Einheit und Untrennbarkeit des Staats und der Religion, sodann aber nach den Gegensätzen, welche sich in der äußeren Erscheinung Beider zwischen ihnen bilden. Die Einheit des Staats und der Religion ist darin begründet, daß es ein und derselbe Geist ist, welcher sich in Beiden zur Erfassung und Bethätigung des göttlichen oder vernünftigen Prinzips entwickelt. In dieser Beziehung ist die Religion das Höhere und Umfassendere, die Grundlage des Staats, insofern wir nämlich unter Religion das vollendete und in sich abgeschlossene System der Welt- oder Lebensanschauung verstehen, wovon der Staat, das Recht, die Gesetze nur ein Theil oder eine bestimmte Sphäre sind. Daher ist auch die Entwicklung der politischen und socialen Ideen und Einrichtungen wesentlich bedingt durch den Zustand der Religion oder des religiösen Geistes eines Volks. Bei einer Religion der Unfreiheit und Aeußerlichkeit, dergleichen z. B. der Katholicismus ist, kann auch eine freie Ausbildung der Gesetze und Staatseinrichtungen nicht stattfinden. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen Das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes; sie können, wenn sie auch sanctionirt und äußerlich eingeführt sind, dem Widerspruch und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. Jede Verbesserung der Staatsverfassung, der Gesetze und Sitten muß daher Hand in Hand gehen mit einer Reform der religiösen Vorstellungen; ein Staat, welcher in dem

Gebiete des Rechtlichen die Freiheit und Vernünftigkeit zum Prinzip erheben will, muß dasselbe Prinzip auch in der Religion seiner Angehörigen zur Geltung zu bringen suchen.

Die andere Seite des Verhältnisses zwischen Staat und Religion ist nun aber diese, daß die Religion, insofern sie blos im Gefühl und in der Vorstellung beruht, etwas Unentwickelteres ist, als der Staat, der sich auf das Prinzip des Denkens und der Wissenschaft gründet und eine nach den Bedürfnissen der Wirklichkeit ausgebildete Organisation hat. Wenn daher die unvollkommene, religiöse Vorstellung und Empfindung oder der kirchliche Autoritätsglaube sich zum Herrschenden und Maßgebenden im Staate machen will, so ist es Pflicht des Staats, dieselbe in ihre Grenzen zurückzuweisen und seine Selbstständigkeit dagegen zu behaupten.

Wenn, nach dem Vorhergehenden, Hegel beide Seiten des Verhältnisses von Staat und Religion hervorgehoben hat, so glauben wir doch zu bemerken, daß seine Ansichten hierüber sich nicht immer ganz gleich geblieben sind. Vielmehr scheint uns, als sei die Stellung der Religion zum Staate in seiner „Philosophie des Rechts" etwas anders aufgefaßt, als in seiner „Encyclopädie." Zum Theil mag dies seinen Grund darin haben, daß in dem erstern Werke es dem Philosophen wesentlich darauf ankam, die selbstständige Geltung und Macht des sittlichen, rechtlichen und politischen Prinzips darzulegen und dasselbe gegen jeden Uebergriff aus andern Sphären des Bewußtseins sicherzustellen, während er in der „Encyclopädie" mehr die innere Einheit und den Zusammenhang aller Richtungen und Stufen des menschlichen Geistes nachzuweisen bemüht war. Dennoch aber vermögen wir selbst unter diesem Gesichtspunkte die in den beiden Werken enthaltenen Auffassungen des Verhältnisses von Religion und Staat

nicht überall mit einander in Einklang zu bringen. So sagt Hegel in der Encyclopädie:

„Dem religiösen Inhalt, als der reinen, an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit, kommt die Sanctionirung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrthum unserer Zeit gewesen, diese Untrennbaren als von einander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. So ist das Verhältniß der Religion zum Staat so betrachtet worden, daß dieser für sich selbst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse, als das Subjective der Individuen, nur zu seiner Befestigung, etwa als etwas Wünschenswerthes, hinzuzukommen hätte oder auch gleichgültig sei, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe."

Allerdings wird weiterhin diese Einheit des religiösen mit dem staatlichen Prinzipe so erklärt, daß die Religion, um sich eben als Grundlage des Staatslebens zu behaupten, sich zu derselben Freiheit erheben müsse, welche das Prinzip des Rechts und der Sittlichkeit sei; allein es wird dabei doch immer vorzugsweise der Accent auf die religiöse Gesinnung gelegt. „So wird zuletzt," heißt es am Schlusse des betreffenden Abschnitts der „Encyclopädie," „das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe in dem protestantischen Gewissen — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung, wie deren Bethätigung, haben zu ihrem Inhalt das Prinzip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervor-

geht. Die Sittlichkeit des Staats und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien."

Dagegen scheint in der „Philosophie des Rechts" die Beziehung auf die Gesinnung, also das eigentlich religiöse Moment, mehr zurückzutreten und dagegen die Betrachtung zu überwiegen, daß der Staat mit seinen organischen Einrichtungen ein in sich gefestetes und sich selbst regierendes Ganzes sei, und daß die Religion, wo sie als ein besonderes Moment hinzutrete, weit eher einen störenden, als förderndes Einfluß ausübe. So heißt es an einer Stelle:

„Wenn die Religion die Grundlage ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staates als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur Grundlage, was sie ist, und hier ist es, worin Beide auseinander gehen. Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. Diejenigen, die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich wie Die, welche in der Erkenntniß das Rechte zu haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstractum nicht zum Dasein fortgehen, oder wie Die, welche nur das abstracte Gute wollen und der Willkühr Das, was gut ist, zu bestimmen vorbehalten. Die Religion ist das Verhältniß zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem Alles enthaltenden Centrum ist Alles nur als ein Accidentielles, Verschwindendes. Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, daß sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige sei, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben. Das Objective und Allgemeine,

die Gesetze, anstatt als bestehend und gültig bestimmt zu sein, erhalten die Bestimmung eines Negativen gegen jene, alles Bestimmte einhüllende und ebendamit zum Subjectiven werdende Form, und für das Betragen der Menschen ergiebt sich die Folge: dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben; seid fromm, so könnt ihr sonst treiben, was ihr wollt; — ihr könnt der eigenen Willkühr und Leidenschaft euch überlassen und die Anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Trost und die Hoffnung der Religion verweisen, oder, noch schlimmer, sie als irreligiös verwerfen und verdammen.“

Noch deutlicher tritt diese Ansicht hervor in folgender Stelle:

„Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältniß der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Gesinnung mit sich, welche durch die Religion ihre tiefste Vergewisserung erhält; indem die sittlichen Verhältnisse wesentlich Verhältnisse der wirklichen Vernünftigkeit sind, so sind es die Rechte dieser, welche darin zuerst zu behaupten sind und zu welchen die kirchliche Vergewisserung als die nur innere, abstractere Seite hinzutritt.“

Wenn ferner in der „Encyclopädie“ die Ansicht vorzuwalten schien, als müsse Staat und Religion oder Kirche Eins sein und Eines im Andern aufgehen, so wird dagegen in der „Philosophie des Rechts“ die Trennung des Staats von der Kirche und die Stellung des Erstern über allen einzelnen kirchlichen Vereinen als nothwendig behauptet.

„Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu thun und Schutz zu gewähren; ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrirende Moment ist, von allen seinen Anhörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgend

einer, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen. Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelnheiten, die ihn berühren, ganz übersehen und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die directen Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der directen Pflichten gegen ihn zufrieden ist."

Und weiterhin:

„Die Einheit des Staats und der Kirche, eine auch in neuen Zeiten vielbesprochene und als höchstes Ideal aufgestellte Bestimmung, kann noch erwähnt werden. Wenn die wesentliche Einheit derselben ist die der Wahrheit der Grundsätze und Gesinnung, so ist ebenso wesentlich, daß mit dieser Einheit der Unterschied, den sie in der Form ihres Bewußtseins haben, zur besondern Existenz gekommen sei. Damit ferner der Staat als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz. Es ist daher so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es das Glücklichste, was der

Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können."

Endlich führen wir noch eine Stelle an, in welcher die selbstständige Geltung des Staats aufs Entschiedenste ausgesprochen und gegen die Ansichten Derer festgehalten wird, welche behaupten, der Staat bedürfe der Religion oder der Kirche zu seiner Basis, — eine Stelle, die gerade in den gegenwärtigen Zeitverhältnissen von besonderer Bedeutung ist. Es ist dies folgende:

„Der Staat ist der entwickelte Geist und stellt seine Momente an den Tag des Bewußtseins heraus. Dadurch, daß Das, was in der Idee liegt, heraus in die Gegenständlichkeit tritt, erscheint der Staat als ein Endliches, und so zeigt sich derselbe als ein Gebiet der Weltlichkeit, während die Religion sich als ein Gebiet der Unendlichkeit darstellt. Der Staat scheint somit das Untergeordnete, und, weil das Endliche nicht für sich bestehen kann, so, heißt es, brauche dasselbe die Basis der Kirche. Als Endliches habe es keine Berechtigung und erst durch die Religion werde es heilig und dem Unendlichen angehörend. Aber diese Betrachtung der Sache ist nur höchst einseitig. Der Staat ist allerdings wesentlich weltlich und endlich, hat besondere Zwecke und besondere Gewalten, aber, daß der Staat weltlich ist, ist nur die eine Seite, und nur der geistlosen Wahrnehmung ist der Staat blos endlich. Ein schlechter Staat freilich ist nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat ist unendlich in sich. Das Zweite ist, daß man sagt, der Staat habe seine Rechtfertigung in der Religion zu nehmen. Die Idee, als in der Religion, ist Geist im Innern des Gemüths, aber dieselbe Idee ist es, die sich in dem Staate Weltlichkeit giebt und sich im Wissen und Wollen ein Dasein und eine Wirklichkeit ver-

schafft. Sagt man nun, der Staat müsse auf Religion sich gründen, so kann dies heißen, derselbe solle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen. Aber dieser Satz kann auch so misverstanden werden, daß die Menschen, deren Geist durch eine unfreie Religion gebunden ist, dadurch zum Gehorsam am geschicktesten seien. Die christliche Religion aber ist die Religion der Freiheit. Diese kann freilich wieder eine Wendung bekommen, daß die freie zur unfreien verkehrt wird, indem sie vom Aberglauben behaftet ist. Meint man nun dies, daß die Individuen Religion haben müssen, damit ihr gebundener Geist im Staate desto mehr unterdrückt werden könne, so ist dies der schlimme Sinn des Satzes; meint man, daß die Menschen Achtung vor dem Staat, vor diesem Ganzen, dessen Zweige sie sind, haben sollen, so geschieht dies freilich am Besten durch die philosophische Einsicht in das Wesen desselben, aber es kann, in Ermangelung dieser, auch die religiöse Gesinnung dahin führen. So kann der Staat der Religion und des Glaubens bedürfen. Wesentlich aber bleibt der Staat von der Religion dadurch unterschieden, daß, was er fordert, die Gestalt einer rechtlichen Pflicht hat, und daß es gleichgültig ist, in welcher Gemüthsweise geleistet wird. Ein dritter Unterschied, der hiermit zusammenhängt, ist, daß der Inhalt der Religion ein eingehüllter ist und bleibt, und somit Gemüth, Empfindung und Vorstellung der Boden ist, worauf er seinen Platz hat. Auf diesem Boden hat Alles die Form der Subjectivität; der Staat hingegen verwirklicht sich und giebt seinen Bestimmungen freies Dasein. Wenn nun die Religiosität im Staate sich geltend machen wollte, wie sie gewohnt ist, auf ihrem Boden zu sein, so würde sie die Organisation des Staates umwerfen. Soll die Frömmigkeit als Wirklichkeit des Staates gelten, so sind

alle Gesetze über den Haufen geworfen und das subjective Gefühl ist das Gesetzgebende. Gerade, daß im Staate Alles fest und gesichert ist, ist die Schanze gegen die Willkühr und die positive Meinung. Die Religion als solche darf also nicht das Regierende sein."

Der religiöse Geist ist die absolute Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Geiste. Man kann ebensowohl sagen, daß das Individuum Gott, den absoluten Geist erkenne, als, daß dieser absolute Geist sich selbst erkenne, sich unter der Form des menschlichen Geistes verwirkliche, sich in dem religiösen Bewußtsein des Einzelnen und der Gemeinde offenbare. Auf diesem Standpunkt des absoluten Geistes sind Glauben und Wissen Eins und Dasselbe. Das Gefühl, der Glaube und der wissenschaftliche Begriff sind nur verschiedene Stufen oder Formen des religiösen Bewußtseins, dessen äußere Erscheinung der Kultus ist.

Der religiöse Geist verwirklicht sich unter dreierlei Formen, in der Kunst, der Religion und der Philosophie.

Philosophie der Kunst.

Die Kunst ist ein religiöser Kultus, eine Offenbarung Gottes; es ist der göttliche Geist, der den Künstler zur Hervorbringung großer und unsterblicher Meisterwerke begeistert. Doch ist die Kunst noch nicht die vollendete Erscheinung des Göttlichen, denn dieses stellt sich in den Kunstwerken immer nur unter einer endlichen und materiellen Gestalt, nach der beschränkten Anschauungsweise eines Individuums oder einer Zeit dar. Der Gott, dessen Bildniß unter der Meisterhand des Künstlers hervorgeht, ist zugleich Schöpfer und Geschöpf des Künstlers, und mit Recht mochte Phidias vor der Statue des Jupiter sich niederwerfen, die sein eigener Meißel geschaffen hatte.

Hegel geht zuerst die verschiedenen Ansichten über das Schöne durch und erklärt sich hauptsächlich gegen zwei derselben. Einerseits, sagt er, betrachtet man das Schöne unter einem allzu idealen und ausschließlichen Gesichtspunkte, wenn man der Vorstellung huldigt, als gebe es nur eine bestimmte Zahl schöner Gegenstände, als hätte sich Gott nur in einzelnen schönen Formen offenbart, als wäre alles Uebrige gemein und jeder Schönheit baar. Diese Ansicht von der Schönheit hat ihren Hauptstützpunkt in der Philosophie Kants. Ebensowenig, als diese, ist aber die entgegengesetzte Ansicht richtig, welche die Schönheit lediglich in der getreuen Nachahmung der Natur sucht und welcher daher jede Production

für schön gilt, sobald dieselbe nur einer wirklichen Existenz entspricht.

Die Schönheit, fährt Hegel fort, ist eine Offenbarung Gottes unter äußeren, sinnlichen Formen. Gott aber ist überall; jeder Theil der Natur ist ein Theil des göttlichen Wesens und muß daher auch Spuren der Schönheit oder des göttlichen Geistes an sich tragen. Auf der andern Seite bedarf es jedoch einer besondern Richtung oder Stimmung unseres Gemüths, um diese Spuren göttlicher Schönheit in den materiellen Formen wiederzuerkennen; es bedarf der Phantasie und des Genies, um dieselbe in Werken der Kunst nachzubilden. Der Künstler, welcher Nichts thun wollte, als die Bildungen der Natur mechanisch nachzuahmen, ohne den Farben oder dem Stein den Geist, diesen göttlichen Funken des Prometheus, einzuhauchen, wäre kein wahrer Künstler, kein wahrer Apostel der Gottheit.

Die Künste unterscheiden sich nach der Art und Weise, wie sie uns das Schöne offenbaren. So z. B. steht die Dichtkunst über der bildenden Kunst, weil diese letztere blos die körperliche Schönheit, die Dichtkunst aber auch die geistige Schönheit wiederzugeben vermag; so ist die Tragödie deshalb die vollkommenste Form der Dichtkunst, weil sie nicht blos Handlungen oder Gefühle eines Individuums schildert, sondern den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts selbst darstellt.

Hegel drückt diese Stufenfolge der Künste auch noch auf andere Weise aus. Immer wieder ausgehend nämlich von der Wesenseinheit der Kunst und der Religion, vergleicht er die verschiedenen Künste mit den verschiedenen Anschauungsweisen, welche sich der Mensch nach und nach von dem göttlichen Wesen gebildet habe. Zuerst, sagt er, ist es die Architektur, welche in den kolossalen Verhältnissen ihrer Tem-

pel die Idee Gottes verkörpert, gleichsam versteinert ausdrückt; auf sie folgt die Sculptur, welche Gott unter menschlicher Gestalt darstellt, und endlich erscheint Gott als Geist in der Musik, der Malerei und der Poesie.

Dieser Eintheilung der Künste entspricht in gewisser Weise eine andere, welche sich auf die Geschichte der Kunst bezieht. Die Kunst hat, nach Hegel, drei Hauptepochen in ihrer geschichtlichen Entwicklung durchlaufen. Zuerst war sie symbolisch, sodann ward sie klassisch und zuletzt romantisch.

Die symbolische Kunst kann man auch die Kunst des Erhabenen nennen, denn ihr Wesen besteht darin, daß die Ideen, welche sie darzustellen sucht, zu unendlich, zu erhaben und zugleich zu unbestimmt sind, um auf eine andere, als eine blos annähernde, sinnbildliche, symbolische Weise ausgedrückt zu werden.

In der klassischen Kunst dagegen sind Idee und Form Eins geworden und bilden vereint ein vollendetes und harmonisches Ganzes.

Die romantische Kunst endlich kommt in gewisser Beziehung auf die Symbolik zurück, weil sie die geistige Schönheit auszudrücken versucht, was immer nur auf eine unvollständige und uneigentliche Weise geschehen kann. Doch ist der moderne Geist weit entfernt von jener Richtung auf das Symbolische, die Allegorie und den Mythus, welche der Geist des Alterthums hatte; und, statt die Idee Gottes unter sichtbaren Bildern darzustellen, sucht er sich ihrer vielmehr auf unmittelbare Weise durch den Glauben oder das Denken zu bemächtigen. Daher bildet die romantische Kunstform den Uebergang von der Kunst zur Religion und zur Wissenschaft.

Diese drei Entwicklungsstufen der Kunst stellt nun Hegel in Parallele mit den drei oben angeführten Hauptarten der-

selben. So betrachtet er die Architektur als die Repräsentantin der Kindheit der Kunst oder der symbolischen Epoche, deren Hauptsitz der Orient ist; die Sculptur hat ihre Heimath auf dem klassischen Boden Griechenlands; die andern Künste, Malerei, Musik und Dichtkunst, tragen vorzugsweise den romantischen Charakter an sich und gehören dem modernen oder christlichen Geiste an.

Das Schöne ist also, um es noch einmal zu wiederholen, die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, die vollständige Einheit der Idee und der Form, des Immateriellen und des Materiellen; die Schönheit ist Leben, Organismus, Harmonie.

Allein die Schönheit ist dennoch nicht die absolute Offenbarung des Geistes, sondern nur eine vorbereitende Stufe derselben. Die Kunst ist eine Art von religiösem Kultus, aber sie ist noch nicht die Religion selbst. Die Entwicklung des Geistes geht daher über die Kunst hinaus und zur wirklichen Religion fort.

Philosophie der Religion.

Die Religion ist die Erscheinung oder Offenbarung Gottes in der Welt und im Menschen. Um diesen Begriff der Offenbarung Gottes recht zu verstehen, müssen wir uns Zweierlei ins Gedächtniß rufen; einmal, daß Gott nicht ein besonderes Wesen außerhalb der Welt ist, und, zweitens, daß das Wesen Gottes in einer fortschreitenden Entwicklung besteht. Aus dieser doppelten Betrachtung geht hervor: einerseits, daß Gott sich dem Menschen in jedem Augenblicke offenbart, daß diese Offenbarung den ersten Menschen ebensowohl zu Theil geworden ist, als sie uns zu Theil wird; andererseits aber, daß die Formen dieser Offenbarung in den verschiedenen Zeiten verschiedene sein mußten. Die Religion ist nur eine und dieselbe, allein der Formen oder Stufen der Religion giebt es viele und mannigfaltige. Hegel ordnet dieselben unter drei Kategorien, nämlich: die Naturreligion, die Religion der Individualität und die absolute Religion.

Die Naturreligion befaßt wieder unter sich mehrere besondere Formen. Die einfachste und unvollkommenste derselben ist der Fetischismus. Der Fetischdiener betet einen Stein oder ein Stück Holz an, weil er diesem Steine oder diesem Holze übernatürliche Kräfte zuschreibt und deshalb entweder dessen Einfluß auf sein eignes Schicksal fürchtet oder sich desselben als eines Talismans bedienen will, um eine

Herrschaft über die andern Naturwesen und namentlich über seine Nebenmenschen zu erhalten.

In einer veredelten Form erscheint diese Anbetung der Natur in der Religion der Hindous. Der Gott der Hindous ist nicht ein einzelnes Naturwesen, sondern die allgemeine Naturkraft, welche alle Theile der Natur belebt, deren wunderbare Erscheinungen überall dem Menschen begegnen und ihn mit andachtvollem Staunen erfüllen. Indessen ist die Vorstellung, welche sich der Hindous von dieser Naturkraft macht, eine sehr unklare und unbestimmte; daher beschränkt sich auch sein Kultus theils auf einen leeren und geistlosen Ceremoniendienst, theils auf ein dumpfes Gefühl der Hingebung und Selbstabtödtung.

Die persische Religion enthält schon einen bestimmteren Begriff von Gott, indem sie ihn als das Prinzip des Guten darstellt und ihm das Prinzip des Bösen als ein besonderes Wesen entgegensetzt.

In der Religion der Aegypter endlich gelangt der Begriff von Gott zu einer persönlichen Erscheinung, bald unter menschlicher, bald unter thierischer Gestalt.

Die zweite große Entwicklungsstufe des religiösen Geistes ist der Kultus der Individualität. Hier wird Gott völlig von der Natur getrennt und als deren Herr betrachtet.

Auf die Spitze getrieben ist diese Idee der Persönlichkeit Gottes in der jüdischen Religion, welche man deshalb als die Religion der Erhabenheit bezeichnen kann. Nach dem jüdischen Dogma existirt Gott gänzlich außerhalb der Welt und erscheint in derselben nur von Zeit zu Zeit durch außerordentliche Zeichen und Wunder.

Im Gegensatz hierzu ist die griechische Religion der Kultus der Schönheit; die griechischen Götter sind

Repräsentanten der verschiedenen schöpferischen Kräfte oder Wirkungen der Natur.

Die römische Religion endlich ist eine rein politische, eine Religion der Zweckmäßigkeit; die Götter der Römer bilden eine Art von Hierarchie, deren gemeinsamer Zweck die Größe Roms ist.

Das Christenthum endlich ist die dritte und höchste Stufe der Erscheinung Gottes in der Welt, seine absolute Offenbarung als Geist. Als eine bloße Ausartung des Christenthums betrachtet Hegel den Muhamedanismus.

Auch in der christlichen Religion stellt sich der Begriff Gottes von drei verschiedenen Seiten oder auf drei verschiedenen Stufen seiner Entwicklung dar. Zuerst nämlich betrachtet das Christenthum Gott in seiner ewigen Idee, an und für sich, wie er, so zu sagen, vor oder außer der Erschaffung der Welt ist; fürs Zweite ihn als den Schöpfer der Welt und des Menschen, sowie das Verhältniß, welches zwischen diesem zweiten und jenem ersten Acte oder Momente des göttlichen Wesens stattfindet; drittens endlich, die Wiederaufhebung dieses Gegensatzes, die Versöhnung des endlichen Geistes mit dem unendlichen oder absoluten, d. h. die Idee des ewigen, aber lebendigen, in der Welt gegenwärtigen und in der Kirche, der Gemeinschaft der endlichen Geister, sich verwirklichenden Geistes Gottes. Oder, mit andern Worten, Gott stellt sich uns in der geoffenbarten Religion dar als Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiliger-Geist, als Dreieinigkeit.

Nach den Grundsätzen des Hegelschen Systems darf die christliche Religion nicht als ein bloßes geschichtliches Factum oder eine in sich abgeschlossene und von den Menschen schlechthin aufzunehmende Offenbarung betrachtet, sondern muß viel-

mehr mit Hülfe des speculativen Denkens oder der Philosophie erklärt, begründet und entwickelt werden.

So ist denn also die Philosophie oder die Wissenschaft die höchste und letzte Stufe in dem großen Entwicklungsprocesse des menschlichen Geistes; sie ist es, welche alle andere Stufen desselben in sich befaßt; durch sie gelangen wir in den vollen Besitz der absoluten Wahrheit.

Hegel vertheidigt die Philosophie gegen die Beschuldigungen, welche gewöhnlich vom Standpunkt des religiösen Glaubens aus gegen sie erhoben werden. Die Philosophie, sagt er, ist keineswegs eine Feindin der Religion, denn, weit entfernt, die Geltung der geoffenbarten Wahrheiten zu schmälern, begründet und entwickelt sie dieselben vielmehr mit Hülfe des speculativen Denkens. Die Philosophie ist nicht atheistisch, denn ihre leitende Idee ist der Begriff des Absoluten oder Gottes; ebensowenig verfällt sie in den gemeinen Pantheismus, welcher Gott mit der Natur und dem Menschen vermengt, denn die Philosophie sucht zwar die Natur Gottes in der Welt und im Menschen zu erkennen, allein sie betrachtet alle diese Daseinsformen nur als Bestimmungen oder Beziehungen jener höchsten Einheit, welche das Absolute über Allem ist.

Wir haben endlich noch die Ansichten Hegels über die Geschichte der Philosophie darzustellen.

Geschichte der Philosophie.

Hegel spricht hier zunächst über die Methode der Geschichte der Philosophie. Er verwirft die beiden gewöhnlichen Methoden, die skeptische und die eklektische, von denen die erstere alle philosophische Systeme als ebenso viele vergebliche Versuche, die Wahrheit zu finden, ansieht, indem nach ihrer Voraussetzung die Wahrheit überhaupt dem menschlichen Denken unerreichbar ist; die zweite aber von der Behauptung ausgeht, jedes System enthalte einen gewissen Theil von Wahrheit in sich, und man müsse daher, um die ganze Wahrheit zu finden, die in den verschiedenen Systemen verstreuten Einzelwahrheiten zusammenfassen, also gewissermaßen diese Systeme als die einzelnen Posten betrachten, deren Gesammtsumme die Wahrheit ergebe.

Gegen diese letztere Ansicht, welche die Wahrheit durch mechanische Zusammensetzung finden will, stellt Hegel die Idee eines organischen Entwicklungsprocesses der Philosophie auf. Dieser Idee zufolge sind die verschiedenen philosophischen Systeme nur verschiedene Stufen in dem Fortgange des philosophischen Geistes; jedes System enthält die Grundprinzipien und Resultate aller früheren Systeme in sich, allein als nur untergeordnete und vorbereitende Stufen der Erkenntniß, die es selbst im Fortgange seiner Entwicklung überschreitet, sowie dasselbe System seinerseits wieder in ein noch höheres, vollständigeres System übergeht. Jedes philosophische

System ist also eine relative Form der Wahrheit, und die Geschichte der Philosophie nicht eine Aufzählung von Irrthümern, wie jene erste der oben angeführten Ansichten behauptet, sondern die Entwicklung der Wahrheit aus ihren unvollkommneren Formen zu immer vollkommneren und zuletzt zu der absoluten. Die verschiedenen Zeiten und die verschiedenen Individuen, in welchen und durch welche sich die Philosophie geschichtlich entwickelt hat, sind nur die Werkzeuge jenes Geistes, dessen Entwicklung auch in dieser geschichtlichen Folge sich mit derselben Nothwendigkeit vollbringt, wie in dem Systeme des logischen Denkens selbst. Die verschiedenen Epochen der Philosophie und die verschiedenen philosophischen Systeme entsprechen daher den Kategorien der Logik. So stellen die frühesten Systeme das Absolute dar unter der Form des reinen Sein; in den späteren erscheint es als Wesen, und in noch späteren tritt es unter der Form der Idee oder des geistigen Prinzips auf.

Hegel theilt die Geschichte der Philosophie in zwei große Perioden, in die alte oder griechische und die moderne oder christliche Philosophie. Die erstere dieser Perioden wird durch die orientalischen Religionssysteme, wie die zweite durch die Scholastik eingeleitet; denn die moderne Philosophie beginnt, nach Hegel, erst mit der Reformation der Kirche und der Neugestaltung des Denkens durch Descartes.

Die alte Philosophie geht von der Idee eines Allgemeinen aus und sucht daraus das Einzelne abzuleiten. In den ersten Systemen dieser Philosophie erscheint das Allgemeine als die einfache Einheit, welche sich in eine Menge besonderer Formen oder Kräfte spaltet, ohne jedoch diese einzelnen Formen in eine einzige organische Einheit zusammenzufassen. Später fängt man an, das Absolute als das Prinzip der Bewegung, der Organisation, des Lebens in der Natur zu be-

trachten. So erscheint es zuerst in der Philosophie des Anaxagoras, als der $\nu o \tilde{v} \varsigma$; ausgebildeter dann in dem Gott des Sokrates, des Plato und des Aristoteles. Mit dem Letztern hat die griechische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht; die Einheit des Unendlichen und des Endlichen zerfällt wieder, und jedes dieser beiden Momente wird zum Prinzip eines besondern Systems. In dem Stoicismus stellt sich das Unendliche dar im schroffsten Gegensatz gegen das Endliche; der Epikuräismus dagegen enthält die Vergötterung des Endlichen, der Natur und des menschlichen Individuums mit seinen Trieben und Leidenschaften. In der neuplatonischen Philosophie kam eine neue Verbindung der beiden Prinzipien zu Stande, doch nur in einseitiger Weise, indem das Endliche oder die Wirklichkeit in der Idee des Unendlichen gänzlich unterging.

Die moderne Philosophie geht aus von dem Christenthume und sucht die Einheit zwischen der Idee einer übersinnlichen Welt und der Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins herzustellen. Descartes, in seinem berühmten Ausspruch: Cogito, ergo sum, ließ Alles, die Welt und Gott, in dem Selbstbewußtsein des Ich unter- und daraus wieder hervorgehen; das Denken sollte aus sich selbst, durch einen bloßen innern Act der Entwicklung, die ganze Mannigfaltigkeit der Objecte hervorbringen. Spinoza behauptete die Identität des Denkens und des Seins, des Idealen und des Realen; Leibnitz betrachtete die Welt als eine Offenbarung oder Ausstrahlung der Monade oder der denkenden Substanz. Der Kriticismus nahm zum Ausgangspunkt das subjective Bewußtsein in seinem Gegensatz gegen die Außenwelt. Schelling endlich erfaßte die Idee einer absoluten Erkenntniß des Absoluten durch die intellectuelle Anschauung, welche Ideales und Reales, Subjectives und Objectives, Ich und Nicht-Ich

in sich vereinigt. Doch blieb diese Idee bei Schelling noch unvollständig; er stellte die beiden Seiten des Gegensatzes, das Ideale und das Reale, blos neben einander, statt Eines aus dem Andern zu entwickeln. Die neueste Philosophie mußte daher noch diesen Schritt thun, sie mußte das Ganze der menschlichen Erkenntniß, das Reich des inneren, logischen Denkens, das Reich der äußeren, physischen Erscheinung, endlich das Reich der objectiven Gestaltungen des Geistes als einen einzigen großen Entwicklungsproceß darstellen und so die Wissenschaft zum Abschluß bringen. Daher sind in ihr alle die Prinzipien und Resultate früherer Systeme enthalten und finden ihre richtige Stelle in dem Ganzen des von ihr aufgestellten Systems; in ihr ist gleichsam der philosophirende Geist zu sich selbst und zu dem Bewußtsein seiner Fortschritte, wie seiner Irrthümer, zum Abschluß in und mit sich gelangt.

Aus diesen Andeutungen Hegels geht hervor, wenn er es auch selbst nicht offen ausspricht, daß er sein System für das absolut höchste und vollkommenste, für den Abschluß der ganzen Geschichte der Philosophie ansieht.

Es würde uns weit über die Grenzen unsres Vorhabens hinausführen, wollten wir in alle Einzelheiten des Hegelschen Systems eingehen, eines Systems, welches in Bezug auf die Ausführlichkeit, womit es auf die gesammten Verhältnisse und Gegenstände des menschlichen Lebens und der Wissenschaft eingeht, alle vorher genannte weit hinter sich zurückläßt. Wir werden uns daher begnügen müssen, die Grundideen desselben und die vornehmsten seiner Resultate einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen. Zu diesem Zweck betrachten wir zuerst das Prinzip und die Methode der Hegelschen

Philosophie, sodann aber wollen wir die verschiedenen Theile derselben nach ihren Hauptgesichtspunkten durchgehen.

Die Methode Hegels gleicht in vielen Punkten der Methode Schellings sowie der Fichtes. Alle Drei stellen zuvörderst ein einfaches, bestimmungsloses Prinzip auf; sodann entwickeln sie aus diesem Prinzip eine Menge von Bestimmungen, und endlich fassen sie alle diese Bestimmungen abermals zu einer Einheit zusammen, so daß durch diese Verbindung von Einheit und Mannigfaltigkeit ein vollständiges Ganzes, ein System entsteht.

Andererseits besteht jedoch zwischen der Methode Hegels und der seiner beiden Vorgänger in mehr als einer Hinsicht eine wesentliche Verschiedenheit. Fichte stellte an die Spitze seines Systems das Ich; Schelling die Identität des Subjectiven und des Objectiven; bei Hegel endlich ist das Prinzip aller Dinge der reine Begriff oder das reine Sein, das Nichts.

Betrachten wir diese verschiedenen Prinzipien nur von ihrer negativen Seite, so finden wir keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen, denn das Ich, die Identität, das Nichts sind nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Idee, nämlich, die gänzliche Aufhebung einer jeden bestimmten oder besondern Daseinsform.

Dagegen bemerken wir eine große Verschiedenheit zwischen diesen Prinzipien in Bezug auf ihren positiven Factor, d. h. auf die ihnen beiwohnende Idee des Fortschritts oder der Entwicklung. Das Ich Fichtes enthielt, seinem ursprünglichen Begriff nach, und abgesehen von der mehr praktischen Deutung, welche Fichte demselben im Verfolg seiner Lehre gab, eigentlich so gut wie gar keinen Fortschritt, denn das absolute Ich befand sich in einem directen Gegensatz zu der gesammten materiellen Außenwelt und mußte nur darauf ausgehen,

diese zu vernichten. Bei Schelling war der Kreis, welchen das Prinzip der absoluten Identität des Subjectiven und des Objectiven für die Idee der Entwicklung eröffnete, schon ein etwas weiterer; denn eben jener Begriff der Identität enthielt wenigstens die Anerkennung des Daseins und der Berechtigung der objectiven Welt, ja sogar eine Gleichstellung derselben mit der Welt des Geistigen oder dem Ich. Hegel endlich hat diese Idee noch bedeutend erweitert, indem er in dieselbe nicht allein die Welt der materiellen Gegenstände und der Ideen des Menschen, sondern auch, als die höchste Stufe der Entwicklung, die auf das Materielle gerichteten praktischen Handlungen des Menschen, die politischen und socialen Einrichtungen und den gesammten Kulturfortschritt der Menschheit aufnahm.

Die Philosophie Fichtes mußte in einem moralischen oder religiösen Idealismus enden; die Philosophie Schellings zog zwar anfangs die poetische Anschauung der Natur in ihren Bereich; allein auch sie sah sich bald auf den mystischen Standpunkt einer völligen Abkehr von allem Endlichen zurückgeworfen. Hegel dagegen erklärt ausdrücklich für den vornehmsten Gegenstand der philosophischen Entwicklung die politischen und socialen Ideen und betrachtet die Natur und das innerliche, ideale Geistesleben des Menschen als eine bloße Vorbereitungsstufe für dessen wahre Bestimmung.

Hierdurch unterscheidet sich das System Hegels namentlich von dem seines Vorgängers und Lehrers, Schelling. Schelling hatte, wie wir gesehen haben, zuerst in die neuere Philosophie die Idee der fortschreitenden Entwicklung und der organischen Verknüpfung aller Dinge eingeführt, eine Idee, welche zwar schon Kant, namentlich in seiner Kritik der teleologischen Urtheilskraft, angedeutet, welche jedoch Fichte, in seinem religiösen und moralischen Enthusiasmus, unbeachtet

gelassen hatte. Allein auch Schelling hatte diese Idee in einem allzubeschränkten Sinne angewendet. Einmal hatte er bei Weitem nicht die sämmtlichen Daseinsformen, sondern nur die hervorstechendsten in die organische Gliederung seines Systems aufgenommen. Zweitens hatte er den Formen der Natur ein zu großes Uebergewicht über die Formen des Geistes gegeben und hatte doch auch wieder auf der andern Seite die Natur selbst und den Fortschritt darin dadurch aufgehoben, daß er dieselbe für ein Nichtiges, Ungöttliches erklärte; überhaupt war er in allen Theilen seines Systems, in der Geschichte, der Politik u. s. w., von dem anfangs eingeschlagenen Wege des Fortschritts wieder abgewichen und in das Prinzip der Stabilität, ja sogar der Reaction zurückgefallen. Im Allgemeinen enthielt das System Schellings mehr eine bunte, ungeordnete Masse genialer Ideen und glücklicher Blicke in die Natur, als eine eigentliche methodische Entwickelung wissenschaftlicher Erkenntnisse; es entsprang mehr der Einbildungskraft, als der denkenden Vernunft, und verlor sich deshalb nur zu häufig in den Nebel mystischer Gefühle und phantastischer Vorstellungen.

Hegel empfand das Bedürfniß, diese unvollkommene Methode Schellings umzugestalten, der Philosophie eine wahrhaft wissenschaftliche Form zu geben, und zu gleicher Zeit ihren Gesichtskreis durch eine consequentere Durchführung des Prinzips der Entwickelung wesentlich zu erweitern.

Diese Verschiedenheit der Hegelschen von der Schelling-Philosophie zeigt sich vornehmlich in drei Punkten; erstens, in dem Ausgangspunkt oder der Grundidee des Systems; zweitens, in der Anordnung seiner einzelnen Theile und namentlich in der Stellung, welche Hegel der Logik anweist; drittens endlich, in den praktischen Resultaten der Hegelschen Philosophie.

Das Prinzip dieser Philosophie ist der Begriff des reinen Sein oder des Nichts. Dieser Begriff ist nun zwar anscheinend nichts Anderes, als der Begriff der absoluten Identität, welchen Schelling an die Spitze seines Systems stellte; beide Begriffe scheinen Dasselbe zu bezeichnen, nämlich, die Aufhebung aller endlichen Bestimmungen und Verschiedenheiten. Allein gleichwohl enthält der Begriff des Nichts eine andere Reihe von Folgerungen in sich, als der Begriff der Identität. Wenn man uns sagt: das Prinzip der Welt sei die absolute Identität des Subjectiven und des Objectiven, so erweckt diese Idee sogleich in uns zwei andere Ideen. Einmal nämlich fühlen wir uns veranlaßt, diese absolute Identität als ein besonderes Wesen vor oder außer der Welt zu denken, und Schelling selbst hat es nicht ganz vermeiden können, diesem Gedanken Raum zu geben und seine Idee des Absoluten von der Idee der Entwickelung dieses Absoluten getrennt zu halten. Zweitens aber nöthigt uns der Begriff einer Identität des Objectiven und des Subjectiven, das ganze All der Dinge in zwei von einander geschiedene Kreise gesondert zu denken, ohne daß wir doch zugleich dadurch wissen, ob diese beiden Kreise blos neben einander bestehen, oder ob einer aus dem andern hervorgehe.

Sagt man uns dagegen, die Welt sei aus dem Nichts entstanden, so stellt sich uns die Sache unter einem ganz andern Gesichtspunkte dar. Zunächst können wir uns das Nichts schwerlich als ein besonderes Wesen, als eine Substanz, noch weniger als ein Individuum denken, sondern lediglich als den Anfangspunkt irgend einer Entwicklungsreihe. Bei diesem Gedanken eines Entstehens der Welt aus dem Nichts pflegen wir uns zwar wohl auch von diesem Nichts eine positive Vorstellung zu bilden, indem wir z. B. dasselbe als ein Chaos denken; allein es ist dennoch unmöglich, lange bei

dieser Idee des Nichts zu verweilen, wir gehen daher möglichst schnell zu der Vorstellung eines Entstehens oder eines Entstandenen über. Kurz, die Idee des Nichts leitet uns, eben weil sie eine zu abstracte und deshalb undenkbare ist, sogleich zu andern Vorstellungen, zu der Idee einer Reihe von Entwickelungen fort, während der Begriff der Identität, als ein schon mehr stoffiger, unsere Einbildungskraft hinlänglich beschäftigt und festhält.

Ferner liegt in der Idee des Nichts durchaus keine Hindeutung auf den Endpunkt der Entwicklungsreihe, welche von demselben ausgehen soll, während ein System, welches mit der absoluten Identität anhebt, dadurch schon im Voraus den Weg bezeichnet, welchen es in seiner Entwicklung nehmen will, ja gewissermaßen auch den Punkt, bei welchem diese stillstehen wird.

Dies ist im Allgemeinen der eigenthümliche Charakter der Hegelschen Philosophie in Bezug auf ihr Prinzip und ihre Methode; dies ist es namentlich, worin sie sich von der Schellingschen unterscheidet. Sehen wir jetzt, wie Hegel dieses Prinzip auf die einzelnen Theile seines Systems anwendet.

Die Systeme von Fichte und Schelling hatten nur zwei Theile, einen theoretischen und einen praktischen, wie es Fichte nannte, oder, wie es bei Schelling hieß, eine Philosophie der Natur und eine Philosophie vom Menschen. Die Philosophie Hegels dagegen umfaßt drei Haupttheile, die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes.

Ferner bestand zwischen diesen beiden Theilen der Philosophie in den früheren Systemen kein organischer Zusammenhang oder Fortschritt von dem einen zum andern. Das theoretische und das praktische Ich Fichtes, sowie die realen und die idealen Potenzen Schellings waren nicht sowohl verschie-

dene Stufen einer und derselben Entwicklungsreihe, sondern vielmehr entgegengesetzte Seiten oder Pole eines gemeinschaftlichen Grundwesens. Bei Hegel dagegen bilden die sämmtlichen Theile des Systems ein einziges organisches Ganzes, indem einer aus dem andern sich entwickelt, so daß nicht nur jede Erscheinung, jeder Begriff innerhalb der Klasse, zu der er gehört, seine bestimmte Stellung und ein organisches Verhältniß zu allen andern Erscheinungen derselben Klasse hat, sondern daß auch die verschiedenen Klassen der Erscheinungen unter einander eine regelmäßige Reihefolge bilden. So ist die Naturphilosophie bei Hegel eine Fortsetzung der Logik und dient wieder ihrerseits der Philosophie des Geistes zur Grundlage.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen über Zahl und Folge der einzelnen Theile des Hegelschen Systems gehen wir zu einer genaueren Betrachtung eines jeden derselben über.

Wir kommen zunächst zur Logik und stoßen hier auf eine neue Eigenthümlichkeit der Hegelschen Lehre. Wir sind gewohnt, unter Logik die Lehre von den Gesetzen oder Formen des Denkens zu verstehen und diese als eine vorbereitende oder Hülfswissenschaft der Philosophie anzusehen, nicht aber als einen integrirenden Theil des Systems selbst. Hegel dagegen stellt seiner Logik eine höhere und weitere Aufgabe. Nach seiner Ansicht nämlich giebt es für unser reines Denken oder unsere Begriffsbildungen ebenso bestimmte und organische Gesetze der Entwickelung, wie für die wirklichen Erscheinungen, z. B. für die Stufen des Naturlebens. Die Logik ist bei ihm die Wissenschaft von diesen allgemeinen Entwicklungsgesetzen des Begriffs oder des Sein, während die übrigen Theile der Philosophie es mit den besonderen Formen dieser Entwicklung zu thun haben. Der Begriff, sagt Hegel, stellt sich zuerst unter rein idealen oder abstracten Formen dar und geht erst

dann zu mehr stoffigen oder materiellen Bildungen über; er erscheint erst als Quantität, Qualität, Substanz u. s. w., bevor er in die Sphäre der sinnlich wahrnehmbaren Daseinsformen, die Natur, eintritt.

Diese Logik Hegels erinnert uns an die ontologischen Untersuchungen der alten Metaphysik und an die berühmten Kämpfe der Realisten mit den Nominalisten über die Geltung der allgemeinen Begriffe; denn die meisten dieser Begriffe finden sich in der Logik Hegels wieder. Allein Hegel hat diese Begriffe in ein System gebracht; er hat nachzuweisen versucht, wie dieselben in einer organischen Stufenfolge einer aus dem andern entspringen, ja er hat sogar den letzten dieser Begriffe unmittelbar an die erste Stufe des Naturlebens angeknüpft. Auf diese beiden Punkte müssen wir daher vorzugsweise unsere Betrachtung richten.

Die ontologischen Begriffe oder Kategorien, z. B. die Begriffe Sein, Wesen, Kraft, Idee u. s. w., können, wie uns scheint, unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden. Unter dem dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet, (d. h. also nach der Weise der Realisten) sind jene Begriffe sämmtlich etwas Reales, die allgemeinen Prinzipien oder schaffenden Kräfte der Dinge. In den scholastischen Definitionen, z. B.: Gott ist eine unendliche Substanz, oder: das Sein Gottes schließt dessen Dasein in sich, werden die Kategorien: Substanz, Sein u. s. w. als etwas Reales, an sich und vor den einzelnen Dingen Existirendes gebraucht. Andererseits enthalten diese Universalien doch auch wieder gewisse Bestimmungen, durch welche sie sich von einander unterscheiden; so z. B. ist der Begriff des bloßen Sein offenbar weit unbestimmter, als der Begriff der Substanz, denn unter Substanz verstehen wir schon etwas Stoffigeres, gewissermaßen mehr Greifbares, mindestens Etwas, was sein Da-

sein auf eine energischere Weise kundgiebt, als Dasjenige, dem wir ein bloßes Sein zuschreiben. Wenn wir nun einmal, wie dies die Realisten und nach ihrem Vorgange Hegel gethan, diesen Allgemeinbegriffen Realität, gleichsam ein selbstständiges Dasein und Leben beilegen, so können wir ihnen auch recht wohl eine Art von Entwickelung oder Fortschritt vom Einfacheren und Unbestimmteren zum Bestimmteren, gleichsam eine Art von allmäliger Verkörperung und Individualisirung zuschreiben. Wir möchten fast, um diese Anschauungsweise, deren sich Hegel in Bezug auf die Allgemeinbegriffe bedient, deutlich zu machen, an die alten Vorstellungen der Kabbala und des Neuplatonismus erinnern, welche eine Reihefolge rein geistiger Kräfte oder Formen, gleichsam bloßer Schemata oder Urbilder der Dinge, annahmen, die, sich immer mehr individualisirend, gleichsam verdichtend, zuletzt wirklich stoffige, materielle Gebilde hervorbringen sollten.

Sobald wir überhaupt annehmen — wie dies die dogmatischen Philosophen thun —, daß man, vom Einfachen ausgehend, daraus, durch bloße Entwicklung der darin enthaltenen Elemente oder Keime, durch die sogenannte Synthese a priori, oder, wie Hegel es nennt, durch die dialektische Bewegung, das Zusammengesetzte, Bestimmtere, Concretere finden könne — wenn wir, sagen wir, einmal dies annehmen, so ist es nur consequent, daß man, wie Hegel thut, als diesen einfachen Ausgangspunkt das Allerabstracteste annehme, also nicht etwas schon sinnlich Wahrnehmbares, sondern etwas blos Denkbares, einen reinen Begriff; daß man ferner von diesem Begriff auch nicht sogleich zu einer bestimmten äußeren Daseinsform fortgehe, sondern daraus erst die verschiedenen Formen entwickele, unter denen sich uns die Dinge darstellen, wenn wir sie nicht in ihrer sinnlichen Ein-

zelheit und Bestimmtheit, sondern ganz allgemein nach Dem, was ihnen gemeinsam ist, auffassen. Die gewöhnlichen Schöpfungstheorien fangen ihre Entwicklungsreihe mit irgend einem einfachen, aber doch noch sinnlich wahrnehmbaren oder wenigstens durch seine Wirkungen unmittelbar in die sinnliche Erscheinung heraustretenden Elemente an, z. B. einer feinen Materie, oder einer Kraft. Allein selbst diese Prinzipien, Kraft, Materie u. s. w., sind, wenn wir sie ganz streng als etwas wirklich Einfaches, d. h. nicht schon als eine bestimmte Kraft und eine bestimmte Materie auffassen, schon nicht mehr eigentlich Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, sondern des reinen Denkens, also bloße Begriffe. Gehen wir aber somit einmal über die Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren hinaus, so ist es auch ganz consequent, daß wir diese Abstraction bis zu ihrem äußersten Punkte, bis zu dem allereinfachsten Begriffe, der sich nur denken läßt, verfolgen, wie es Hegel gethan hat. Ebenso consequent aber ist es dann auch, daß wir von diesem Einfachsten uns nicht durch einen Sprung sogleich wieder in das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren zurückversetzen, sondern die verschiedenen Stufen, welche die Abstraction vorher rückwärts durchlaufen hat, nun auch vorwärts, und zwar in einer geordneten Reihefolge, eine aus der andern entwickeln. Es giebt philosophische und theologische Systeme, welche ebenfalls Alles aus dem Nichts herleiten; allein sie lassen aus diesem Nichts unmittelbar und auf einmal die ganze Mannigfaltigkeit sinnlicher Erscheinungen, die Elemente, die Erde, Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w. hervorgehen. Hegel verfährt darin consequenter, indem er diesen Uebergang aus dem völlig Unbestimmten, Einfachen, dem Nichts, zu den bestimmten Gestaltungen der Erscheinungs- oder Sinnenwelt vermittelt und zwischen Beides diejenigen Formen einordnet,

welche zwar keinen sinnlich wahrnehmbaren Theil der Dinge bilden, welche aber gleichwohl die allgemeine Grundlage derselben, gleichsam die Vorbedingungen ihrer sinnlichen und wirklichen Existenz zu enthalten scheinen. Wir sagen von gewissen Dingen, sie seien Substanzen, z. B. von allen Körpern; manchen Dingen schreiben wir ein Wesen zu, worunter wir schon einen höheren Grad von Entwickelung und Kraftäußerung verstehen — so sprechen wir von einem Wesen der Seele —; bei noch anderen wiederum gebrauchen wir nur die Bezeichnung: Kraft, z. B. elektrische oder magnetische Kraft; endlich giebt es auch Daseinsformen, die sich nur nach ihrer Quantität oder ihrer numerischen Aufeinanderfolge auffassen lassen u. s. w. Wenn wir dieser Betrachtung nachgehen, so können wir allerdings dahin kommen, diese allgemeinen Formen, unter denen sich uns die Dinge darstellen — Kraft, Wesen, Substanz, Quantität u. s. w. — selbst wieder als eine besondere Entwicklungsreihe anzusehen, welche derjenigen, die wir in der sinnlichen Erscheinungswelt repräsentirt finden, vorausgehen müsse, und zwar auf ähnliche Weise, wie wir uns auch wohl die einzelnen sinnlichen Elemente der Dinge, z. B. Wasser, Luft u. s. w., oder die verschiedenen Kräfte, die magnetische, die Anziehungs- und Abstoßungskraft, Lebenskraft u. s. w. als selbstständig, wohl gar der Zeit nach vor den bestimmten Körperbildungen existirend denken, da doch erfahrungsmäßig alle diese Kräfte und Elemente ebenfalls nur unter bestimmten, concreten Daseinsformen oder an bestimmten Dingen vorkommen.

Also, um es kurz zusammenzufassen; sobald einmal zugegeben wird, daß überhaupt der Weg, den die Metaphysik nimmt, von dem absolut Einfachen aus zu dem Zusammengesetzten, der Weg der Construction oder Synthese a priori, der richtige sei, so muß man auch Hegel zugestehen, daß er

diesen Weg consequenter, als alle frühere Philosophen, verfolgt habe und daß die Logik, in der Gestalt, wie er sie aufstellt, d. h. als eine organische Entwicklungsreihe der allgemeinen Daseinsformen der Dinge, ein nothwendiger und wesentlicher Bestandtheil des Systems der metaphysischen Weltanschauung, der Philosophie, sei.

Anders freilich stellt sich uns die Sache unter dem kritischen Gesichtspunkte dar. Wir haben schon früher, an verschiedenen Stellen unseres Werks, auseinandergesetzt, daß und warum die Allgemeinbegriffe nichts Anderes seien noch sein können, als eben Abstractionen, d. h. Auffassungen von gewissen Verhältnissen, Beziehungen oder Eigenschaften der Einzeldinge, die wir aus dem Zusammenhange, worin sie unsrer Vorstellung erscheinen, gleichsam herauslösen und in dieser Absonderung festhalten, firiren. Eben wegen dieses ihres Ursprungs nun tragen alle dergleichen Abstractionen den Charakter der Subjectivität, der Willkühr, Zufälligkeit und Veränderlichkeit an sich. Die verschiedenen Wissenschaften, die verschiedenen Lebens- und Beschäftigungsweisen der Menschen, die verschiedenen Bedingungen der Oertlichkeit, des Klimas, der Gewohnheiten und der geselligen Sitte, alles dies bringt auch eine entsprechende Mannigfaltigkeit solcher Abstractionen hervor; jede Sprache bildet sich ihre Allgemeinbegriffe für das wissenschaftliche, das gesellige und das öffentliche Leben auf eine besondere Art, je nach der besondern Denk- und Anschauungsweise des Volkes, und jeder Fortschritt, den die Erfahrung, die Beobachtung der Natur und die Gestaltung des menschlichen Lebens macht, bedingt auch mannigfache Veränderungen in dem System der Ideen, welche dieser Erfahrung als Mittel der äußeren Darstellung und Firirung ihrer Resultate dienen. So bedient sich der Physiker des Wortes Substanz in einem andern Sinne, als der Philosoph;

so kommt das Wort: Idee in tausenderlei Beziehungen und Bedeutungen vor, und so durchgängig. Hegel findet diese Willkühr in der Begriffsbildung unverträglich mit dem Zweck der Philosophie, der Erkenntniß der Wahrheit; er glaubt die Reform der Wissenschaft durch eine Reform der Sprache und der Logik vorbereiten zu müssen und will jedem Begriff eine feste, unwandelbare Bedeutung und Geltung anweisen. Dieses Unternehmen erscheint uns jedoch weder als ausführbar, noch als nothwendig oder nützlich. So nothwendig es nämlich ist, sich im bestimmten Falle, z. B. bei einem wissenschaftlichen Streit, über die Bedeutung und Ausdehnung, in welcher man gewisse Begriffe gebrauchen will, genau zu verständigen, so wenig scheint es uns möglich oder selbst nützlich, diese Bedeutung ein- für allemal, d. h. für alle Fälle und für alle Beziehungen, in denen ein Begriff vorkommen kann, unwiderruflich festzustellen. Vielmehr führt ein solches Bestreben zu einem bloßen Formalismus der Begriffe, indem wir dann, statt die Begriffe, als bloße äußere Formen oder Zeichen unseres Denkens, nach den bestimmten Beziehungen und Bedürfnissen dieses Denkens und nach der Erfahrung anzuwenden und umzugestalten, vielmehr unser Denken und unsre ganze Vorstellungsweise der als unveränderlich angenommenen Bedeutung und Geltung gewisser Begriffe unterwerfen.

Wir geben zu, daß die Bedeutung, in welcher wir solche Allgemeinbegriffe anwenden, in einer oder der andern Weise sich auf ihre ursprüngliche und etymologische Bedeutung zurückführen lassen müsse, und jedenfalls ist es von großem Interesse, dieser etymologischen oder historischen Entstehung der Begriffe nachzuspüren, um zu sehen, welche Veränderungen und Entwicklungen die Bedeutung und der Gebrauch eines Begriffes erfahren haben; allein es führt zu Abgeschmackt-

heiten und willkührlichen Annahmen, wenn man den Sinn der Begriffe auf den Grund solcher etymologischen Forschungen ein- für allemal feststellen und jede weitere Fortbildung derselben so wie jede Neubildung ähnlicher Begriffe ausschließen will.

Es ist mit diesen logischen Untersuchungen Hegels ziemlich derselbe Fall, wie mit seiner Phänomenologie. Hier wie dort hat er die subjective Freiheit und Zufälligkeit mit der objectiven Nothwendigkeit, die geschichtliche Thatsache mit der logischen Folgerung verwechselt. Nach unserer Ansicht würde diese Logik von weit größerem Nutzen sein, wenn sie sich darauf beschränkte, die verschiedenen Begriffe und Ausdrücke, deren sich die Philosophie bedient, ihrem etymologischen Ursprunge und ihrer geschichtlichen Ausbildung nach, sowie in ihren Beziehungen zu einander zu untersuchen; zu sehen, wie ein jeder dieser Begriffe entstanden, welche Veränderungen in den verschiedenen Zeiten mit ihm vorgegangen, wie ein und derselbe Begriff in verschiedenen Sprachen, je nach deren verschiedenem Charakter, verschieden aufgefaßt und angewendet worden sei u. s. w. So z. B. wäre es sehr interessant, zu wissen, welches der Ursprung und die anfängliche Bedeutung des Begriffs der Substanz gewesen sei, in welchen Beziehungen sie in den verschiedenen philosophischen Systemen vorkomme, welchen Einfluß sie auf die andern Wissenschaften gehabt habe u. dgl. M. Nicht minder wichtig wäre es, die Grundbegriffe der deutschen Philosophie mit denen zu vergleichen, welche ihnen im Griechischen, Lateinischen, Englischen, Französischen u. s. w. entsprechen oder entsprechen sollen, und nachzuweisen, wie eine jede dieser Nationen denselben Begriff anders aufgefaßt und gebraucht habe, je nach ihrer verschiedenen Anschauungsweise und ihrem eigenthümlichen Charakter. So, um nur Eines zu erwähnen,

ist der Begriff des Werdens — in der selbstständigen Bedeutung, in welcher wir uns dieses Begriffs bedienen können und in welcher sich Hegel desselben in seiner Logik bedient — den sämmtlichen übrigen obengenannten Sprachen fremd, und zwar deswegen, weil alle diese Nationen, vermöge ihrer mehr auf das Bestimmte, Thatsächliche gerichteten Anschauungsweise, mehr nur den bestimmten Zustand in's Auge fassen, welcher wird oder aus welchem Etwas wird, während die Deutschen, vermöge ihrer überwiegenden Neigung zum Unbestimmten, zur Abstraction, den Uebergang selbst aus einem Zustand in den andern, das Werden, durch einen besondern Begriff zu firiren und gleichsam anschaulich zu machen versucht haben. Ebensowenig haben die lateinische oder eine der neuern Sprachen, außer der deutschen, für den Begriff des Seins — in der abstracten Bedeutung, wie ihn Hegel auffaßt — einen entsprechenden Ausdruck; nur die Vorstellungen der bestimmteren Formen des Seins, die Vorstellungen des Daseins, die des Wesens u. s. w. finden sich in ihnen ausgedrückt — abermals ein Beweis, daß die Vorstellungsweise, unter deren Einfluß sich diese Sprachen gebildet haben, eine von der unsern und namentlich von derjenigen unserer Philosophen durchaus verschiedene ist. Zugleich mag man aus diesen Beispielen entnehmen, wie jene, angeblich mit logischer Nothwendigkeit sich erzeugenden Begriffe auf eine subjective und individuelle Weise entstehen, je nachdem nämlich die Verallgemeinerung der empirischen Anschauungen und Empfindungen, die Abstraction, mehr oder minder weit ausgedehnt und an einer größern oder geringern Anzahl von Begriffen fortgeleitet wird.

Ein anderes, noch verdienstlicheres Geschäft der Logik würde das sein, wenn sie die Grundbegriffe, auf denen die verschiedenen Erfahrungswissenschaften beruhen, von den

metaphysischen Beimischungen befreite, durch welche deren Gebrauch wesentlich erschwert wird, und dieselben auf ihre wahre, einfache Bedeutung zurückführte, so z. B. den Begriff der Zeit und dessen Verhältniß zu dem Begriff der Kraft, der Bewegung u. s. w. Theilweise hat Hegel in seiner Logik einen solchen Zweck verfolgt, und es wäre, nach unserer Ansicht, besser gewesen, er hätte sich überall darauf beschränkt, die gegebenen Begriffe nnd Vorstellungen unter diesem praktischen Gesichtspunkte, nach ihrer Anwendbarkeit für bestimmte Verhältnisse und bestimmte Wissenschaften zu prüfen, und zu berichtigen, statt denselben eine Geltung an und für sich und einen Zusammenhang unter einander beizulegen, welcher doch erweislichermaßen nur auf willkührlichen Abstractionen beruht.

Diese allgemeinen Betrachtungen über das Prinzip und die Methode der Hegelschen Logik mögen genügen, um dieselbe zu charakterisiren, und wir glauben uns dadurch eines Eingehens auf deren Einzelheiten überhoben zu sehen. Wir haben daher nur noch ein Wort darüber zu sagen, wie Hegel den Uebergang der Logik in die Philosophie der Natur darstellt.

Die Natur ist, nach Hegel, die äußere Erscheinung, gleichsam die Verkörperung der Idee oder des reinen Begriffs. Die dialektische Bewegung, d. h. die Entwicklung, welche von dem Allereinfachsten, dem Nichts, anhob, soll, nachdem sie durch die Reihe der selbst noch einfachen, körperlichen Denkformen hindurchgegangen ist, unmittelbar zu den äußeren Erscheinungsformen der Natur fortgehen, so daß die einfachste Naturform an die letzte, entwickeltste Begriffsform, wenn auch nicht ganz in derselben, so doch in ähnlicher Weise anknüpft, wie diese Begriffsform selbst an die früheren Begriffsformen. In dem Systeme darf es nirgends eine Lücke geben; die dialektische Bewegung darf nirgends abreißen; wenn also auch die Sphäre des logischen Denkens und das

Reich der Natur sich als zwei wesentlich verschiedene und selbstständige Gebiete darstellen, so müssen doch beide durch einen stetigen Uebergang von dem einen zum andern unter sich verbunden sein.

Diese Vorstellung, daß die Formen der Natur aus den reinen Begriffsformen, also (nach unsrer gewohnten Vorstellungsweise) Körperliches aus Unkörperlichem, Aeußerliches aus Innerlichem sich entwickeln soll, hat allerdings etwas Auffallendes und Unbegreifliches. Wir haben indeß schon oben, in dem Eingange unserer kritischen Betrachtungen über die Logik, nachzuweisen gesucht, wie die metaphysische Abstraction, sobald sie einmal darauf ausgehe, Alles auf ein einfaches Prinzip zurückzuführen und aus diesem wieder hervorgehen zu lassen, in ihren Consequenzen fast nothwendig darauf kommen müsse, die empirische Erscheinungswelt in solche Abstractionen aufzulösen und das Körperliche aus einem rein Unkörperlichen, einem bloßen Begriffe, durch eine logische Operation zu entwickeln. Alle dogmatische, auf dem Prinzip des Denkens a priori oder der Construction beruhende Systeme, ja selbst unsere angewohnten religiösen Vorstellungen von dem Entstehen der Dinge enthalten die Idee eines solchen Ueberganges aus dem Nichts in die Wirklichkeit, eines Hervorgehens der sinnlichen Erscheinungswelt aus einem ihr wesentlich Entgegengesetzten, einem Nichtsinnlichen. Der Unterschied ist nur der, daß in der gewöhnlichen Vorstellungsweise dieser Uebergang oder Sprung von dem Nichtsinnlichen zu dem Sinnlichen durch den Hinzutritt der Einbildungskraft und des Glaubens verdeckt oder doch minder fühlbar gemacht wird, während grade der Versuch, diesen Uebergang, mit Ausschließung jeder solchen fremden Zuthat, durch das streng logische Denken zu vermitteln, wie ihn Hegel anstellt, den darin liegenden Widerspruch mehr zum Bewußtsein kommen läßt.

Was die Philosophie der Natur selbst anbetrifft, so sind Prinzip und Methode derselben im Wesentlichen von denen der Schellingschen Philosophie nicht verschieden. Zwar scheint Hegel bei der Einordnung der Naturerscheinungen in ein System genauer und mit mehr logischer Consequenz zu Werke zu gehen, sowie er auch in der Auffassung des Einzelnen nicht selten von Schelling abweicht; allein die Grundidee ist bei ihm dieselbe, wie bei Schelling, nämlich: das Wesen und den Zusammenhang aller Naturerscheinungen und Naturformen a priori, durch bloße Begriffsentwicklung, zu bestimmen, und wenn er dabei vermeidet, sich der banalen Ausdrücke: Polarität, Duplicität u. s. w. zu bedienen, so sind die Formeln, die er an deren Stelle setzt, nur um ein Geringes weniger vag und für eine wirkliche Erkenntniß der Natur tauglicher.

Indessen müssen wir doch auf einen wichtigen Unterschied aufmerksam machen, welcher zwischen Schelling und Hegel in Bezug auf ihre beiderseitige Auffassung der Natur besteht. Dieser Unterschied giebt sich darin kund, daß Schelling die Natur als ein in sich vollendetes und harmonisches Ganzes betrachtet, daß er überall nur diese Harmonie in den Gesetzen der Natur nachzuweisen sucht, während Hegel die Natur als eine unvollkommene, in ihren Bildungen vielfach der Zufälligkeit und gesetzlosen Willkühr unterworfene Erscheinung des Geistes oder der Idee ansieht und ihre Bestimmung sowie ihren Werth weniger in ihr selbstständiges Bestehen, in die Schönheit und Regelmäßigkeit ihrer Formen, als vielmehr in den praktischen Nutzen setzt, den sie für den Menschen, als Mittel zu dessen fortschreitender Vervollkommnung, darbietet.

Der bei Weitem interessanteste Theil des Hegelschen Systems, derjenige, in welchem sich der Geist des Philosophen

in seiner größten Freiheit und Stärke zeigt, ist seine Philosophie des Menschen. Die Betrachtungen, welche Hegel über den Menschen anstellt, zeugen von einem tiefen Studium des menschlichen Geistes in seinen mannigfaltigen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft, und das Prinzip, welches an die Spitze dieser Untersuchungen gestellt ist, die Idee der fortschreitenden Entwicklung, ist hier mit ungleich größerer Consequenz verfolgt, als in allen früheren Systemen. Weit entfernt, in dem menschlichen Geist ein von der Natur und seinem eigenen Körper specifisch verschiedenes Wesen zu erblicken, betrachtet Hegel denselben vielmehr fortwährend in der innigsten Wechselwirkung mit der Außenwelt, als das Lebens- und Bildungsprinzip des Körpers und der natürlichen Existenz des Menschen, als eine von innen heraus in die Welt des Materiellen strebende und auf dieser Grundlage das System der höheren, sittlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse auferbauende Thätigkeit.

Dadurch unterscheidet sich Hegel wesentlich von Fichte und Schelling, bei denen überall das Ideal über die Realität, das Gefühl und die Phantasie über den praktischen Gestaltungstrieb die Oberhand gewann.

Das Ich Fichtes ist ein junger Enthusiast, der gern Alles auf einmal erkennen und vollbringen möchte; der immer die größten und erhabensten Gedanken in sich trägt, aber nicht weiß, wie er ihnen Form und Gestalt geben soll; der immer in Bewegung, immer in Thätigkeit ist, immer vorwärts strebt, aber ohne bestimmte Richtung, ohne klares Bewußtsein seines Zwecks.

Die Philosophie Schellings beruht ebenfalls auf einem solchen Enthusiasmus, nur anderer Art; wie Schelling den Menschen und dessen Verhältniß zur Welt auffaßt, so ist der-

selbe bald ein romantischer Bewunderer der Natur und der Schönheit, bald wieder ein religiöser Schwärmer.

Im völligen Gegensatz zu diesen Beiden, faßt Hegel vorzugsweise den Menschen nach seinen praktischen und gesellschaftlichen Beziehungen ins Auge; den Menschen, der sich durch eine lange Erfahrung aus der Unsicherheit und den Täuschungen des jugendlichen Alters herausgearbeitet hat; den Menschen in seiner Mannheit.

Schon Schelling hatte den Versuch gemacht, die verschiedenen Richtungen und Aeußerungen des menschlichen Geistes als ebenso viele Stufen seiner Entwicklung darzustellen; allein, ohne eine klare leitende Idee, wie er war, mußte dieser Versuch unvollständig und unbefriedigend bleiben. Hegel unternahm denselben Versuch im größeren Maßstabe und führte ihn mit ungleich besserem Erfolge durch, indem er dabei von der Idee der Entwicklung — einerseits als einer fortschreitenden Befreiung des Menschen von der Macht der Natur, andererseits als einer immer bestimmteren, immer individuelleren Ausprägung der inneren Natur seines Geistes, mit einem Wort, einer immer größeren Befriedigung des Geistes durch eine seinem Wesen angemessene Erscheinungsform — ausging.

Nach diesen Vorbemerkungen über den allgemeinen Charakter dieses Theils der Hegelschen Philosophie, gehen wir zu der Prüfung der einzelnen Resultate desselben fort.

Die Lehre vom subjectiven Geiste enthält eine Menge der treffendsten und fruchtbarsten Bemerkungen über die mannigfachen Formen, in denen sich das geistige Leben des Individuums entwickelt, und ist schon insofern sehr beachtenswerth, als sich in ihr der Versuch eines vollständigen, alle Richtungen des Bewußtseins umfassenden und nach einem bestimmten Prinzipe durchgeführten psychologischen Systems darstellt.

Auf der andern Seite erscheint uns diese Lehre in mehr als einer Hinsicht als mangelhaft.

Fürs Erste ist sie in mehreren Stücken unvollständig. So z. B. geht sie allzuschnell über die Betrachtung der verschiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen, des Schmerzes, der Freude, der Zufriedenheit, der Reue u. s. w. hinweg; ebenso über die der Leidenschaften u. s. w.

Ein zweiter Fehler (aus welchem zum großen Theil jener erstere entspringt) besteht darin, daß Hegel die psychologischen Erscheinungen nach seinem dialektischen Gesetz der Triplicität construirt, was ihn natürlich an einer freien und unbefangenen Beobachtung derselben hindert. Hegel stellt die verschiedenen Aeußerungen des menschlichen Bewußtseins so dar, als ob sich eine aus der andern mit Nothwendigkeit entwickelte. Dies kann nun entweder so Viel heißen, daß diese verschiedenen Aeußerungen unseres Bewußtseins der Zeit nach in einer solchen Folge auftreten, wie sie Hegel aufstellt, daß also z. B. die Triebe und Leidenschaften sich erst später entwickeln, als die Vorstellungen, das Gedächtniß und das Denken. Allein eine solche Behauptung würde offenbar mit der Erfahrung in Widerspruch stehen. Oder, soll diese systematische Entwicklung der verschiedenen Bewußtseinsgrade dies bedeuten, daß in den späteren sich ein höherer Grad geistiger Freiheit und Thätigkeit darstelle, als in den früheren, so ist dieser Gedanke zwar an und für sich richtig, allein Hegel geht offenbar zu weit, wenn er gleichsam a priori bestimmen will, welche Stufen oder Formen das menschliche Bewußtsein in seiner Entwicklung durchlaufen müsse. Diese Entwicklung ist bei Weitem zum größern Theile durch die äußeren Eindrücke bedingt; von diesen hängt es daher auch großentheils ab, welche und wie vielerlei solcher Richtungen im Bewußtsein hervortreten sollen. So z. B. ist das speculative oder ab-

stracte Denken, welches Hegel als eine nothwendige Entwicklungsstufe des Geistes darstellt, erfahrungsmäßig vielen Menschen, ja ganzen Nationen fremd; ebenso haben manche Menschen einen regen Sinn für das Schöne oder für gewisse Arten desselben, während andern dieser Sinn abgeht. Kurz, eine Betrachtung der psychologischen Erscheinungen wird es immer mit einer Menge empirischer Zufälligkeiten und Aeußerlichkeiten zu thun haben; sie wird zwar an jeder dieser empirischen Bewußtseinsäußerungen nachweisen können, in welchem Verhältniß dieselbe zu dem Wesensprinzip des Bewußtseins, zu dessen freier Selbstthätigkeit stehe, inwiefern sie dessen Entwicklung hemme oder fördere; sie kann daher auch wohl diese verschiedenen Bewußtseinsäußerungen, die sie erfahrungsmäßig vorfindet, nach diesem Prinzipe, d. h. nach dem Grade von Freiheit und Selbstthätigkeit, der sich darin kundgiebt, klassificiren; allein sie darf dies nur nicht so darstellen, als ob gerade diese und nur diese Richtungen in unserm Bewußtsein nothwendig vorkommen müßten, da, wie gesagt, dies in der Hauptsache von äußeren Bedingungen abhängt.

Ein dritter Mangel dieser Lehre vom subjectiven Geist besteht darin, daß Hegel seinem eignen Prinzip, dem Prinzip der fortschreitenden Entwicklung des Geistes, nicht immer treu bleibt, sondern dasselbe häufig mit dem entgegengesetzten Prinzip, dem der Abstraction oder der Identität, vermischt. Dieser dogmatische Gesichtspunkt zeigt sich z. B. in der Lehre vom theoretischen Bewußtsein, indem daselbst als die höchste Stufe des Erkennens das metaphysische Denken betrachtet wird. Ebenso setzt Hegel die Rücksicht auf die fortschreitende Entwicklung und die wahre Freiheit des menschlichen Geistes aus den Augen, wenn er den Leidenschaften wegen ihres erhabenen und poetischen Charakters eine Geltung zugesteht,

die sie offenbar, unter jenem Gesichtspunkte betrachtet, nicht haben, da jede Leidenschaft (wie wir dies ausführlich in der Kritik der Kantischen Sittenlehre gezeigt haben) eine Störung der freien Entwicklung des Geistes enthält.

Die Lehre vom objectiven Geist handelt zuerst von dem abstracten oder formalen Rechte, sodann von den subjectiven Bedingungen der menschlichen Handlungsweise, endlich von dem Menschen als Glied der bürgerlichen Gesellschaft. Von dem Unterschiede, welchen Hegel zwischen Moral und Sittlichkeit, d. h. mit andern Worten, zwischen der blos idealen und der sogenannten socialen Moral aufstellt, haben wir schon an dem betreffenden Orte gesprochen.

Diese sociale Moral Hegels, d. h. dessen Ansichten über den Staat und die Gesellschaft, müssen wir etwas genauer ins Auge fassen.

Was Hegel zunächst über die Grundlage des Staats, die Familie, sagt, hat unsre ganze Beistimmung. Ebenso richtig sind seine Bemerkungen über die materiellen Interessen und Bedürfnisse, so wie die daraus hervorgehenden Beziehungen der Menschen zu einander, über die Theilung der Arbeit und deren Vortheile u. s. w.

Anerkennung verdient ferner, daß Hegel sich zu Gunsten der Oeffentlichkeit der Rechtspflege ausgesprochen hat, und dies in einer Zeit, wo die öffentliche Meinung noch bei Weitem weniger, als gegenwärtig, über diese Frage einig war. Ueber die Bedeutung der Geschwornengerichte ließe sich allerdings mit Hegel rechten, da wir weder das verdammende Urtheil der Encyclopädie darüber gutzuheißen, noch aber auch die in der Rechtsphilosophie gegebene, wenn schon denselben günstigere Erklärung für vollkommen begründet anzuerkennen vermögen. Der Sinn und Zweck der Geschwornengerichte scheint uns nicht der zu sein, daß die Geschwornen „aus der

Seele des Verbrechers" dessen Schuld oder Unschuld aussprechen sollen, sondern vielmehr darin zu beruhen, daß man annimmt, das Thun eines Menschen werde am Besten und Sichersten von Denen beurtheilt, welche durch Aehnlichkeit der Lebensverhältnisse, vielleicht sogar durch persönliche Bekanntschaft ihm näher stehen, als der gelehrte Richter; daß man, ferner, die Schuld oder Unschuld eines Menschen für etwas nicht nach bestimmten, abstracten Beweisgründen zu Bemessendes, für etwas Unberechenbares und nur dem unmittelbaren Gefühle, der subjectiven Ueberzeugung Zugängliches ansteht. Wir hegen allerdings die Ansicht, daß auch hierdurch noch nicht die ganze Bedeutung des Geschwornengerichts erschöpft sei, daß demselben ein tieferes sittliches und strafrechtliches Moment zu Grunde liege, welches vielleicht erst künftig einmal, bei einer Totalreform unsrer gesammten Strafrechtspflege, zu seiner vollen Geltung und Entwicklung gelangen wird; allein, diese Ansicht weiter auszuführen, ist hier nicht der Ort. Wir gehen daher über zu der Betrachtung des von Hegel aufgestellten Begriffs der *bürgerlichen Gesellschaft* und ihres Verhältnisses zum *Staate*.

Hegel denkt sich die bürgerliche Gesellschaft nicht als etwas für sich und außerhalb des Staates Bestehendes, sondern er bezeichnet mit diesem Ausdrucke nur diejenige Summe von Verhältnissen der Individuen unter einander, welche sich lediglich aus deren Zusammenleben und den, bald feindlichen, bald freundlichen Berührungen ihrer Sonderinteressen und Bedürfnisse ergeben, ohne eine unmittelbare Beziehung derselben auf einen *über* diesen Sonderinteressen liegenden, gemeinsamen Zweck, die Staatsidee. Zwar ist es der Staat, welcher die Rechtspflege organisirt und überwacht; zwar ist die Polizei, welche für die Verpflegung der Armen und Nothleidenden, für die Leitung der Auswanderung, für die

Sicherheit der Straßen, für die Aufsuchung neuer Absatzwege im Interesse der heimischen Industrie sorgt, ebenfalls ein Staatsinstitut; allein in beiderlei Beziehungen ist es doch immer nur das Individuum, sein Recht und sein Interesse, um was es sich handelt, was beschützt oder gefördert werden soll, während die Idee des Staates, als solche, von diesen Sonder- oder Einzelinteressen absieht, nöthigenfalls auch ein Aufgeben derselben verlangt, um das allgemeine Interesse zur Geltung zu bringen.

Diese von Hegel entwickelte Ansicht über das Verhältniß der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft zum Staate ist eigenthümlich und wichtig genug, um einen Augenblick bei ihr zu verweilen. Sie gestattet uns einen ziemlich klaren Blick in seine Auffassung des Staates, die im Uebrigen sich größtentheils unter der Verhüllung dunkler und vieldeutiger Begriffe verbirgt. Wir erkennen nämlich daraus, daß Hegel als den eigentlichen Inhalt und Zweck des Staatslebens nicht die bloße Entwicklung der individuellen Freiheit und der aus dieser sich erzeugenden Interessen und Bedürfnisse betrachtet, sondern etwas Anderes, Höheres, über den Individuen Stehendes, Etwas, was in gewissen Beziehungen mit jener individuellen Freiheit und jenen Einzelinteressen im Widerspruch steht oder doch stehen kann und welchem in solchem Falle die Letztern aufgeopfert werden müssen.

Von dieser Seite nähert sich Hegels Ansicht vom Staate der Ansicht Schellings (obschon sie übrigens ungleich durchgebildeter ist), und es findet daher auch auf sie alles Dasjenige Anwendung, was wir in der Kritik des Schellingschen Systems über den von diesem Letztern aufgestellten Gegensatz von allgemeinem und besonderm Interesse, von Nothwendigkeit und Freiheit gesagt haben. Auch Hegel scheint als das wesentliche und überwiegende Interesse des Staats die Erhal-

tung, Befestigung und Vergrößerung seiner Macht nach außen anzusehen, den kriegerischen Ruhm der Nation, überhaupt die Hervorhebung und Förderung solcher Zwecke, bei deren Verfolgung die Nation als ein Ganzes, Untheilbares erscheint und deren Erreichung auch nur dem Ganzen, nicht den Einzelnen als solchen zugute kommt, also z. B. großer Unternehmungen für Kunst und Wissenschaft u. dgl., welche den Glanz der Nation erhöhen. Darauf deutet die oben angeführte Stelle hin, in welcher gesagt wird, die Abgeordneten, wenn sie nicht durch „habituelle Beschäftigung mit dem Staate," d. h. durch Führung von Staatsämtern, den „Sinn des Staats" erworben hätten, pflegten dem Staate „so Viel als möglich abzudingen und überflüssig zu finden"; ferner eine spätere Stelle, wo Hegel von der Nothwendigkeit und Nützlichkeit zeitweiliger Kriege spricht, damit sich nicht „das bürgerliche Leben zu sehr ausdehne"; damit der Staat „in seiner Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten und mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge Ernst gemacht werde", d. h. mit einem Worte, damit der Einzelne fortwährend bereit sei, alle seine Privatinteressen, sein Gut und Leben dem Staate zu opfern, damit er lerne, den Erwerb und Besitz dieser Güter nicht als den wahren Zweck seines Lebens, sondern nur als ein Untergeordnetes, Endliches, sich selbst aber nicht als bloßes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, sondern als Mitglied des Staats zu betrachten.

Wir haben, wie gesagt, unsre Ansicht über diese Auffassung des Staats schon bei Gelegenheit der Schellingschen Staatslehre ausgesprochen und ausführlich begründet. Wir fürchten nicht, daß man diese Ansicht dahin misverstehen werde, als ob wir jede Aufopferung des Privatinteresses für das allgemeine Interesse, z. B. im Falle eines Krieges zur

Vertheidigung der Nationalität, der Selbstständigkeit und der Ehre des Staats misbilligten. Wir sind hiervon weit entfernt, wie wir schon an jener Stelle ausdrücklich erklärt haben; aber wir sind allerdings der Ansicht, daß die meisten Kriege, welche die Geschichte aufzählt, nicht im wahren Gemeininteresse der Völker, sondern um der Herrschsucht und des Ehrgeizes ihrer Führer willen angefangen worden sind; daß daher allerdings der Einzelne im Volke das Recht haben muß, zu fragen, ob es ein solches Privatinteresse eines oder einiger Einzelnen, oder ob es ein wirklich allgemeines und nationales Interesse sei, für welches man von ihm die Aufopferung seines Besitzthums, seiner individuellen Freiheit, wohl gar seines Lebens fordert; endlich aber, daß, wenn in allen Staaten das Prinzip der individuellen Freiheit über das Prinzip eines besondern Staatszwecks, d. h. über die Idee einer um jeden Preis zu erreichenden, oftmals außer allem Verhältniß mit den natürlichen Kräften des Landes stehenden kriegerischen Macht und Ehre obsiegen würde, daß dann, sagen wir, die Kriege zwischen den Staaten aufhören und einem allgemeinen friedlichen Völkerverkehr den Platz räumen müßten. Denn civilisirte Nationen haben kein Interesse, sich zu bekriegen, da ihnen eben die Civilisation Mittel genug bietet, um sich Ruhm und Macht zu erwerben und ihre Thatkraft zu üben, ohne dieselbe gegen einander zu kehren.

Daher hat Kant die wahren Zwecke und Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft weit richtiger erkannt, als Hegel, indem er als das Endziel der Civilisation den ewigen Frieden und den freisten, allgemeinsten Verkehr unter den civilisirten Nationen aufstellt, obschon Hegel diese Idee als ein Hirngespinnst philosophischer Schwärmerei verlacht. Denn, wenn auch die Hoffnung auf einen ewigen Frieden vielleicht Manchem allzu sanguinisch erscheinen möchte, so hat doch die

Erfahrung des letzten Vierteljahrhunderts so Viel unwiderleglich bewiesen, daß mit dem Zunehmen des internationalen Verkehrs und mit der steigenden Geltung der öffentlichen Meinung, des Prinzips der individuellen Freiheit in den einzelnen Staaten, die Neigung zur gegenseitigen Bekriegung der Staaten unter einander bedeutend abgenommen hat. Selbst bei den bedenklichsten Verwicklungen, wo eine Entscheidung durch die Waffen unvermeidlich schien, hat die Friedenspolitik immer und überall den Sieg über die, in manchen Theilen der Nationen noch fortlebenden kriegerischen Leidenschaften, sowie über die Aufhetzungen einzelner Kabinette, welche an der Eroberungspolitik festhalten, davongetragen. Sie würde Dies aber nicht vermocht haben, wenn nicht jene Ansicht vom Staate, wonach dieser nicht um willkührlicher oder eingebildeter Zwecke willen die natürliche Entwicklung der individuellen Freiheit in seinem Innern und den freien Verkehr mit andern Staaten unterbrechen darf, schon ein so bedeutendes Uebergewicht in der öffentlichen Meinung gewonnen, wenn nicht die zahlreichen und gewichtigen Interessen, welche dies Prinzip der industriellen Entwicklung und des internationalen Verkehrs ins Leben gerufen hat, sich, von beiden Seiten her, dem Ausbruche von Feindseligkeiten mit aller Macht widersetzt hätten. Je inniger diese internationalen Verbindungen in Folge der immer gesteigerten und vervielfältigten Bewegung des Handels und der Industrie werden, je mehr durch solche Beziehungen die durch Nationalität und Sprache getrennten Theile der menschlichen Gesellschaft, wie durch ein Netz von Adern und Nerven, mit einander verwachsen, desto mehr werden jene Ausbrüche der rohen physischen Gewalt, die Kriege, von der sanften und doch unwiderstehlichen Macht der Civilisation darniedergehalten werden, desto mehr wird die Idee eines ewigen Friedens das Ansehn eines bloßen

Hirngespinnstes, im Kopfe eines schwärmenden Philanthropen erzeugt, verlieren. Je mehr dagegen in dem einzelnen Staate das Prinzip der individuellen Freiheit unter die Idee eines besondern Staatszwecks gebeugt und den Berechnungen einer kriegerischen, ruhm- und eroberungsgierigen Politik untergeordnet wird, desto mehr wird dies schöne und erhabene Ziel der Civilisation in die Ferne gerückt und es werden sowohl die Interessen des allgemeinen Völkerverkehrs und der freien Kulturentwicklung der Menschheit, als auch das Interesse der freien und natürlichen Thätigkeitsäußerung der Einzelnen der Willkühr und den Leidenschaften der Staatenlenker oder ihrer Rathgeber aufgeopfert.

Was die übrigen sogenannten Staatszwecke betrifft, z. B. öffentliche Kunstbauten, Anstalten für die Wissenschaft u. s. w. (insofern dies Alles vorzugsweise nur zur Verherrlichung des Staates, nicht um eines praktischen Nutzens willen geschieht), so wollen wir auch diese keineswegs ganz ausgeschlossen wissen, allein ebensowenig möchten wir diesen Interessen einen so unbedingten Vorzug vor den Privatinteressen einräumen, wie es Hegel (wenn schon ohne sie näher zu bezeichnen) zu thun scheint. Daß die Abgeordneten des Volks dem Staate „so Viel als möglich abdingen und für überflüssig erklären", mögen wir zwar nicht für alle Fälle gutheißen, aber auch ebensowenig von vornherein verwerfen. Denn die Erfahrung hat sattsam gelehrt und lehrt noch täglich, daß die Verfolgung von dergleichen öffentlichen Zwecken ebenfalls häufig nach einem völlig willkührlichen Maßstabe und mit unverhältnißmäßigen Opfern von Seiten der Einzelnen von dem Staat oder vielmehr von Denjenigen betrieben wird, welche an der Spitze des Staats stehen, welche denselben repräsentiren, auf welche also auch der hauptsächlichste

Glanz und Vortheil aller solcher öffentlichen Unternehmungen zurückfällt.

Aber nicht allein darin müssen wir die Ansicht Hegels vom Staate bekämpfen, daß er die Bewegung des Staatslebens nicht nach den Bedürfnissen der individuellen Freiheit, sondern nach gewissen, als unbedingt und für Alles maßgebend angenommenen Staatszwecken geregelt wissen will; vielmehr müssen wir auch da, wo Hegel auf jene Ersteren Rücksicht nimmt, die Art misbilligen, wie er dies thut. Er huldigt nämlich, um es kurz zu sagen, allzusehr dem Bevormundungssystem, welches leider noch zur Zeit auch praktisch in unsren meisten Staaten herrscht. Alles soll von der Regierung ausgehen, von ihr bestimmt, angeordnet, geleitet werden. Durch die ungemessene Ausdehnung, welche Hegel dem Wirkungskreise der Polizei, d. h. der Verwaltung, giebt, wird beinahe jede freie Bewegung und Entwicklung der individuellen Thätigkeit unmöglich gemacht und die Centralisation des gesammten Staatslebens auf die Spitze getrieben. Wenn Hegel hiervon in einzelnen Punkten eine Ausnahme macht, so ist es nur zu Gunsten des Korporationswesens, für welches er allerdings eine gewisse Selbstständigkeit und Selbstregierung in Anspruch nimmt. Allein dieses Korporationswesen enthält selbst wieder ein ähnliches Prinzip der Bevormundung in sich, wie die Staatsverwaltung; die korporative Gliederung und Regelung des politischen und des gewerblichen Lebens schließt ebenfalls die freie Entwicklung der individuellen Thätigkeit aus, denn das Prinzip des Korporationswesens besteht darin, daß dem Einzelnen seine Stellung, seine Geltung, seine Theilnahme an der politischen und der gewerblichen Bewegung streng vorgezeichnet wird durch die Entscheidung einer gewissen, geschlossenen Anzahl von Personen, der Korporation, daß die Thä-

tigkeit, die Geschicklichkeit des Einzelnen nicht durch sich selbst zur Aeußerung und Geltung gelangt, sondern nur dann und nur insoweit, wann und inwieweit die Korporation ihm dies gestattet, ihn dazu autorisirt.

Diese Vorliebe Hegels für das Korporationswesen und für das Bevormundungssystem (oder, wie man es neuerdings zu nennen pflegt, den Polizeistaat) hat ihren Grund in seiner irrigen Auffassung von dem Wesen und den Wirkungen der individuellen Freiheit. Hegel (hierin nur wenig von Schelling unterschieden) betrachtet diese individuelle Freiheit als eine rohe, gesetzlose, erst von außen zu bändigende und in regelmäßige Formen zu zwingende Kraft; das Volk als eine ungeordnete, durch kein inneres Band verbundene, jeder organischen und productiven Selbstbewegung unfähige, nur Zerstörung oder Verwirrung in jedes geordnete Verhältniß bringende Masse. Daher seine schlechtverhehlte Verachtung der öffentlichen Meinung, der Presse, der er nur ungern einige halbe Zugeständnisse macht, die er aber doch im Grunde für unfähig erklärt, das Wahre und Zweckmäßige zu finden und auszusprechen. Daher die mangelhafte und wahrhaft unwürdige Ansicht, welche er von der Theilnahme der Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten hat, indem er in dieser Theilnahme nur eine „Befriedigung der subjectiven Freiheit und Einbildung, Etwas zu gelten", höchstens aber den Vortheil erblickt, daß die Abgeordneten eine gewisse Einsicht in bestimmte Mängel der Verwaltung mitbrächten oder eine gewisse Controle über die Beamten übten, daß überhaupt dadurch die „eigne Einsicht und der eigne Wille in Beziehung auf den Staat zur Existenz kämen."

Wenn Hegel auf der andern Seite manche Aussprüche thut, welche eine richtigere und vorurtheilslosere Anschauung dieser Verhältnisse zu bezeugen scheinen, wenn er z. B. die

Oeffentlichkeit der ständischen Berathungen als vorzügliches Mittel anpreist, um das Volk mit seinen allgemeinen Interessen bekannt und vertraut zu machen und um, andrerseits, die Beamten und die Abgeordneten selbst der Controle der öffentlichen Meinung zu unterwerfen, so sind dies theils bloße Zugeständnisse an den Zeitgeist und die Erfahrung, welche von andern Staaten her, selbst deutschen, allzu mächtig zu ihm sprach, um ganz überhört zu werden; theils gehen selbst diese Zugeständnisse nicht über den Kreis hinaus, den Hegel, zufolge seiner Grundidee vom Staate und von der individuellen Freiheit, um die Bewegung des Staatslebens gezogen hatte, über die Vorstellung nämlich von einer aufgeklärten und freisinnigen Verwaltung, als dem höchsten und letzten Zwecke aller Staatsphilosophie. Zu der Erkenntniß, daß die wahre, natur- und vernunftgemäße Entwicklung des Staatslebens überhaupt nicht von oben herab, nicht durch die, wenn auch noch so liberale und intelligente Verwaltung hervorgebracht werde, sondern einzig und allein durch die freie und selbstthätige Bewegung des Volksgeistes, durch die entscheidende Mitwirkung des Volks bei den öffentlichen Angelegenheiten, so wie durch Verbannung jeder überflüssigen Bevormundung und Ueberlassung eines möglichst weiten Kreises von Interessen an die selbstständige Thätigkeit der Privaten, mit einem Worte also durch Das, was man die „Selbstregierung des Volks" genannt hat, zu dieser Erkenntniß, welche die Grundlage des constitutionellen Systems bildet, hat sich Hegel nie erhoben. Zwar spricht er an mehrern Stellen davon, daß die Freiheit und das besondere Interesse des Einzelnen unmittelbar in und mit dem Interesse des Staats zur Geltung gelangen, daß der Einzelne in dem Staate und dessen Einrichtungen nur die Verwirklichung seines eignen vernünftigen Willens wiederfinden solle; allein,

daß dies wirklich geschehe, dafür fehlen in dem von ihm aufgestellten Systeme die ausreichenden Bürgschaften. Stände mit blos berathender Gewalt, eine wohlgeordnete und sich gegenseitig überwachende Beamtenhierarchie, ein unabhängiger Richterstand, eine gewisse Geltung der öffentlichen Meinung, endlich eine theilweise Selbstregierung des Volks in den untersten Sphären des Staatslebens, in den Gemeinde= und Korporationsangelegenheiten, — alles dies, was Hegel als die vollständige Verwirklichung des constitutionellen Prinzips darstellt, ist von einer solchen noch weit entfernt. Wir geben zu, daß durch eine derartige Verfassung offenen Willkührhandlungen des Monarchen oder der Beamten, groben Misbräuchen und Mängeln in der Verwaltung vorgebeugt werde; daß eine gewisse Theilnahme des Volks an seinen öffentlichen Angelegenheiten, ein gewisser Gemeinsinn und ein erhöhtes Streben in den Privaten wie in den Organen der Verwaltung recht wohl daraus hervorgehen könne, und daß ein Staat mit solchen Einrichtungen sich auf dem Uebergangspunkte in die constitutionelle Monarchie befinde; allein, was wir nicht zugeben können, ist, daß durch diese Einrichtungen allein schon dem constitutionellen Prinzipe genuggethan oder der Staat vor Rückfällen in Absolutismus und Willkührherrschaft gesichert sei. Denn, so lange die höchste und letzte Entscheidung in allen Angelegenheiten des Staats in der Hand eines Einzelnen ruht und die Stände nur eine berathende, keine entscheidende Stimme, noch weniger eine Initiative bei der Gesetzgebung haben; so lange überhaupt die Ansicht vorwaltet, daß alle Staatsweisheit in dem Fürsten und seinen Rathgebern concentrirt sei, und das übrige Volk eigentlich nur als eine rohe, unorganische Masse betrachtet wird, deren Bewegungen man fortwährend von oben

her leiten müsse; so lange ferner die geringe Selbstständigkeit, die man dem Volke in Bezug auf die Verwaltung seiner nächsten Angelegenheiten zugesteht, keine Bürgschaft und keinen Rückhalt gegen das, nur zu gern auch in sie übergreifende Bevormundungssystem der Büreaukratie in einem allgemeinen Organismus freier Institutionen findet; so lange endlich dieses Bevormundungssystem die Thätigkeit der Einzelnen nach allen ihren Richtungen hin seiner Einsicht und Autorität unterwirft, ihr Zwecke und Mittel vorschreibt, — so lange kann von einer wahrhaft freien und organischen Gestaltung des Staatslebens noch nicht die Rede sein.

Wir können den wahren Werth und die praktischen Erfolge des politischen Systems Hegels nicht besser beurtheilen, als indem wir die geschichtlichen Zustände ins Auge fassen, deren Abbild — und zwar, bis auf wenige Punkte, ein fast ängstlich getreues Abbild — dieses System ist. Wir meinen den preußischen Staat in seiner Neugestaltung seit dem verhängnißvollen Jahre 1806.

Das System, mit dessen Hülfe Preußen unter seinen beiden großen Regenten, dem großen Kurfürsten und Friedrich II., zu einer Macht ersten Ranges emporgestiegen war und welches man sehr bezeichnend ein System des aufgeklärten Despotismus genannt hat, dieses System war, mit geringen Unterbrechungen, unverändert beibehalten worden, bis zu dem verhängnißvollen Jahre 1806. Aber gegen das Genie Napoleons und gegen den neuen Geist, über den dieser Sohn und Bezwinger der Revolution gebot, hielt das veraltete System nicht Stand. Der Staat Friedrichs des Großen sank von seiner Höhe zur gänzlichen Machtlosigkeit herab und hatte selbst sein Fortbestehen nur der Gnade des Siegers und der Vermittlung Rußlands zu danken. In dieser Zeit der gänzlichen Demüthigung Preußens faßten

einige große Geister den kühnen Gedanken, den niedergeworfenen, beraubten, fast vernichteten Staat wieder aufzubauen durch eine Erhebung des Volks zur Freiheit, zum Selbstbewußtsein, durch eine innige Verschmelzung seiner Interessen mit dem allgemeinen Interesse der Erhaltung und Befreiung des Staats.

So entstand die denkwürdige Neugestaltung Preußens während der Jahre 1807—1811, eine friedliche Nachahmung der Revolution von 1789 in ihren wichtigsten und wohlthätigsten Resultaten. Die Gleichheit der Stände vor dem Gesetz; die Befreiung des kleinen Grundbesitzes von der Dienstbarkeit gegen den großen; die Aufhebung des Zunftzwanges; die Einführung einer auf das Prinzip der Selbstverwaltung und der freien Wahl gegründeten Städteordnung — dies und Aehnliches waren die großen Ergebnisse jener von oben ausgehenden reformatorischen Bewegung, durch welche Preußen in sein bisheriges, rein absolutes Verwaltungssystem ein völlig neues, ein demokratisches Element aufnahm.

Das Experiment gelang; Preußen besiegte Napoleon durch die Macht desselben Geistes, durch welchem vordem Napoleon Preußen fast vernichtet hatte.

Indessen war das Werk der politischen Neugestaltung Preußens in dieser Form noch ein sehr unvollständiges. In den untern Sphären des Staatslebens hatte man eine gewisse Selbstregierung des Volks zugelassen; man hatte die Freiheit des Besitzes und Erwerbes, die Gleichheit der Stände proclamirt; allein im Uebrigen bestand das frühere Centralisations- und Bevormundungssystem fort; ja es ward zum Theil noch consequenter ausgebildet.

Es galt daher die Frage, ob Preußen, nach der Wiederherstellung des Friedens, auf dem einmal betretenen

Wege der Reformpolitik vorwärtsschreiten und das Prinzip der individuellen Freiheit, dem es im Einzelnen so viele und so bedeutende Zugeständnisse gemacht hatte, in seinem ganzen Umfange zur Geltung gelangen lassen werde.

Eine Zeit lang schien es, als sollten die Hoffnungen, die man sich in dieser Hinsicht machte, in Erfüllung gehen. Die preußische Regierung war diejenige, welche sich beim Wiener Congreß und bei den ersten Berathungen des Bundestages zu Frankfurt am Lebhaftesten für die Einführung freisinniger Verfassungen in allen deutschen Staaten verwendete. Auch versprach sie ihrem eignen Lande eine solche durch die berühmte Kabinetsordre v. 22. Mai 1815. Allein plötzlich hielt sie mitten auf diesem so glorreich betretenen Wege inne. Die verheißene Verfassung erschien nicht; die Errichtung von Reichsständen ward auf unbestimmte Zeit ausgesetzt; an ihre Stelle traten Provinzialstände mit blos berathender Stimme.

Dieser Zustand der Halbheit, in welchem man das Verfassungsleben in Preußen festhielt, leistete gerade Das, was man erreichen wollte, nämlich, auf der einen Seite eine starke, durch keine entscheidende Mitwirkung ständischer Gewalt in ihren Beschlüssen gehemmte, vermöge eines vielgegliederten und festgefügten Verwaltungsmechanismus das Leben der Nation in allen seinen Theilen, bis ins Kleinste hinab, durchdringende und beherrschende Regierung; auf der andern Seite aber doch ein gewisses, genau berechnetes Maß von freier Selbstbewegung des Volks, eben groß genug, um die dringendsten Anforderungen des Zeitgeistes zu befriedigen und im Volke das Gefühl moralischer Kraft und einer begeisterten Hingebung an den Staat rege zu erhalten, gleichwohl aber nicht so groß, daß dadurch die freie Verfügung über die Kräfte des Landes, deren die

Staatsgewalt für ihre Zwecke bedurfte, hätte bedenklich machen können.

In diesem Systeme der Halbheit und der künstlichen Berechnung war Preußen allerdings in gewisser Hinsicht gezwungen durch seine äußere Lage, welche ihm eine Concentration und Anspannung aller Kräfte zum Lebensbedürfniß machte, um dadurch das zu ersetzen, was ihm an natürlichen Hülfsmitteln der äußeren Macht abging.

Preußen war zwar auf dem Wiener Congresse durch neue, reiche und schöne Provinzen für seine Verluste entschädigt worden, allein es blieb dennoch, wegen seines schlechtarrondirten Gebiets und seiner im Verhältniß zu den übrigen Großmächten geringen Bevölkerung, fortwährend in einer unsichern, gespannten Stellung, die es nur durch künstliche Mittel verbessern konnte. Es ist der Charakter aller künstlich geschaffenen oder künstlich vergrößerten Staaten, daß ihre innere Politik nur die Folge und das Werkzeug ihrer äußern ist, während bei den naturgemäß gebildeten das äußere Gedeihn und Wachsthum sich lediglich aus der innern Selbstentwicklung, aus der freien Herausbildung aller Kräfte des Volks, ohne alle künstliche Berechnungen, erzeugt. Dies traf auch bei Preußen ein. Es durfte der individuellen Freiheit keine weitere Zugeständnisse machen, als die es schon gemacht hatte, um nicht die künstliche Einheit seines Centralisationssystems und die darauf gebaute äußere Macht zu gefährden; es mußte jeden Widerstand gegen die Zwecke dieses Systems, jede Entfaltung der Volkskraft in anderen, als den ihr vorgezeichneten und durch das Bedürfniß concentrirter Kraftentwicklung bedingten Richtungen, jede Verweigerung der von dem Staate zur Behauptung seiner Stellung als Großmacht den Einzelnen auferlegten Opfer, wie bedeutend und drückend diese auch sein mochten, unmöglich machen,

mit einem Worte, es mußte das System seiner innern Politik, seine Verfassung und Verwaltung gänzlich von seiner äußern Politik, von dem künstlichen Maßstabe einer Machtfülle und Geltung des Staats nach außen abhängig machen, die es mit seinen natürlichen Hülfsmitteln nicht zu erreichen vermochte.

Dieses System nun, welches Preußen lediglich in Folge der eigenthümlichen und künstlichen Lage angenommen hatte, in die es durch die Unangemessenheit seiner natürlichen Hülfsmittel zu der durch das Genie seiner Beherrscher und durch die Gunst der Zeitverhältnisse ihm zu Theil gewordenen Stellung sich versetzt fand — dieses System versucht Hegel als das für jedes Staatswesen heilsamste, als das der Vernunft und der Natur der Dinge am Meisten entsprechende zu erweisen. Daher die Unterordnung der individuellen Freiheit unter die Beschließungen des höchsten Staatswillens, wie wir sie bei Hegel im Prinzip ausgesprochen und in allen Einrichtungen des Staats durchgeführt finden; daher die nur berathende Stellung der Stände, weil Stände mit dem Rechte der Zustimmung zu allen Gesetzen und der Steuerbewilligung leicht von den Leistungen und Opfern, deren ein solcher Staat bedarf, um die einmal gewählte Richtung seiner äußern Politik energisch zu verfolgen, zu Viel „abdingen" könnten; daher die Behauptung, daß der Staat zeitweiliger Kriege bedürfe, um nicht das bürgerliche Leben sich allzusehr ausbreiten und „einhausen" zu lassen u. s. w.

Die Formen, unter welchen sich, diesem preußischen Systeme gegenüber, das Streben nach politischer Freiheit in Deutschland nach dem Befreiungskriege geltend machte, waren allerdings zum Theil von der Art, daß ein hellerer und unbefangerer Blick, als der eines deutschen Philosophen, dazu

gehörte, um das wahre Wesen und die tiefere Bedeutung dieser neuen Bewegung mitten unter den Ausschweifungen nicht zu verkennen, in welche sich dieselbe leider nur zu häufig verirrte. Durch die glorreiche, von den Regierungen selbst mit allen Mitteln geförderte Nationalerhebung gegen Frankreich war in den Gemüthern, namentlich der akademischen Jugend, ein stürmischer Begeisterungsdrang erwacht, der sich, nachdem das große Werk der Befreiung Deutschlands vollbracht war, auf die innern Zustände des geretteten Vaterlandes warf und hier ein ungestümes und unklares Reformstreben erzeugte. Es begann ein allgemeines Drängen nach Umgestaltung aller Verhältnisse, bald mehr im nationalen, bald mehr im liberalen Sinne. Französische Ideen kämpften mit den Sympathien für altgermanisches Volksthum um den Vorrang. In mehrern süd- und westdeutschen Staaten fand das constitutionelle Prinzip Eingang, hatte aber schon in seinen Anfängen heftige Kämpfe mit dem Widerstande einer starken und engverbundnen aristokratischen Partei und bald auch mit dem Widerwillen der Regierungen zu bestehen, welche, durch die weitgreifenden Tendenzen dieses neuen Prinzips ängstlich gemacht, dessen consequente Ausbildung zu hemmen bemüht waren. Neben diesen Verfassungskämpfen aber fand das erwachte Freiheitsstreben auch noch einen breiteren Spielraum in der, damals fast fessellosen Bewegung der Presse. Der Volksgeist, durch die von den Regierungen selbst hervorgerufene und autorisirte Erhebung im Befreiungskriege zum Bewußtsein seiner Macht und seines Werthes gelangt und durch die Verheißungen der Bundesacte darin bestärkt, machte seine Forderungen auf energische Weise geltend und übersprang dabei häufig — ungeübt, wie er war, in politischen Dingen — jedes Maß des Zulässigen und Erreichbaren.

So mochte denn allerdings die Bewegung Deutschlands

in den nächsten Jahren nach dem Befreiungskampfe ein trübes und verworrenes Bild von dem Volksgeiste und seinen Bestrebungen darbieten, und wir finden es daher wohl begreiflich, wenn Hegel durch diese Beobachtung sich zu einem ungünstigen Urtheile über die öffentliche Meinung fortreißen ließ, wenn er den Werth freierer Verfassungsformen verkannte und überhaupt die Bedeutung der von ihm sogenannten „formellen Freiheit", d. h. der Mitwirkung des Volks bei der Leitung seiner öffentlichen Angelegenheiten, zu gering, im Verhältniß zu der „objectiven Freiheit", der Freiheit des Besitzes und des Erwerbs, anschlug. Wir finden es begreiflich, sagen wir, aber keineswegs entschuldbar. Denn darin eben bewies Hegel seine Unfähigkeit zu einer tieferen Auffassung des Staatslebens, daß er bei dieser flüchtigen Beobachtung einzelner Thatsachen stehen blieb und dadurch sowohl seine Sympathien wie seine Antipathien bestimmen ließ; daß er künstliche Zustände nicht von natürlichen, vorübergehende Erscheinungen nicht von bleibenden und wesentlichen Verhältnissen zu unterscheiden wußte; daß er das ächtconstitutionelle System verwarf, weil er es nur unter der Form auffaßte, welche es gerade in Frankreich angenommen hatte, statt dessen tiefere und organischere Durchbildung, wie sie ihm England bot, gründlich in Betracht zu ziehen, und daß er dagegen durch den täuschenden Schein eines künstlich berechneten, aber doch an allen Mängeln eines eben blos künstlichen Zustandes leidenden Systems sich blenden ließ; daß er den nothwendigen Zusammenhang gänzlich verkannte, der zwischen der objectiven Freiheit, als dem Zwecke, und der formellen, als dem Mittel oder der Bürgschaft der Erreichung dieses Zweckes, besteht, daß er, mit einem Wort, kein festes Prinzip, keine klare leitende Idee seinen staatsphilosophischen Untersuchungen zu Grunde legte, sondern sich allzu-

sehr von oberflächlichen äußern Eindrücken und von herrschenden Richtungen leiten ließ.

Man hat es Hegel als ein besondres Verdienst angerechnet, daß er zu einer Zeit, wo in Preußen die Ideen des Fortschritts von oben her noch ungleich ängstlicher, als jetzt, überwacht wurden und selbst im Volke noch wenig Eingang gefunden hatten, daß er damals gewagt habe, ein von dem Bestehenden in manchen Punkten abweichendes politisches System aufzustellen, die Oeffentlichkeit der Gerichte und der Ständeversammlungen in Schutz zu nehmen, den Monarchen nicht als ein reinhistorisch berechtigtes Individuum, sondern nur als die Spitze des Staatsorganismus hinzustellen, ja sogar das gefährliche Wort: constitutionelle Monarchie auszusprechen.

Wir wollen Hegel dieses Verdienst des politischen Muthes nicht schlechthin absprechen; allein bemerken müssen wir doch, daß diese einzelnen Zugeständnisse an das Prinzip des freieren Fortschritts weder der guten Sache sonderlich nützen, noch den Regierenden Besorgnisse einflößen oder das System des Philosophen als ein staatsgefährliches erscheinen lassen konnten, da sie durch die daneben gestellten Lehren im entgegengesetzten Sinn reichlich aufgewogen und durch den Geist des Systems im Ganzen, der durchaus dem Bestehenden hold war und eine prinzipmäßige Fortbildung oder Umgestaltung desselben gänzlich ausschloß, um allen praktischen Einfluß gebracht wurden. Ja wir möchten sogar behaupten, daß der Ausdruck: constitutionelle Monarchie, dessen sich Hegel für sein System bediente, in dieser Anwendung geeignet war, eine Täuschung über das wahre Wesen und Ziel des constitutionellen Lebens zu verbreiten, welche der politischen Entwicklung der Nation hinderlich und den Freunden des Bestehenden nur erwünscht sein konnte. Schwerlich hätte sich auch

sonst die Hegelsche Philosophie von Seiten der preußischen Regierung einer solchen Duldung, ja sogar Begünstigung zu erfreuen gehabt, als ihr thatsächlich eine so lange Zeit hindurch zu Theil ward.

Die geschichtsphilosophischen Ansichten Hegels unterscheiden sich von denen seiner beiden Vorgänger, Fichtes und Schellings, in mehreren wesentlichen Punkten. Zwar ist die Idee, daß die Geschichte ein großer Entwicklungsproceß der Menschheit sei, auch diesen beiden Philosophen eigen; allein in der Ausführung derselben bleiben sie, sowohl was die Durcharbeitung des Einzelnen, als auch was die Consequenz des Prinzips betrifft, weit hinter Hegel zurück.

Bei Fichte wie bei Schelling läuft der angebliche Fortschritt der Geschichte zuletzt in einer Kreisbewegung auf seinen Anfang zurück; die Menschheit verläßt ihren ursprünglichen Zustand der Unschuld und Einfachheit nur, um auf einem andern Wege wieder in denselben zurückzukehren, und das ganze große Werk der Kulturentwicklung hat keinen andern Zweck, als, den Menschen durch Abstreifung aller der endlichen und materiellen Elemente, welche sich im Fortgange dieser Entwicklung selbst gleichsam um den reinen Kern seines Wesens angesetzt hatten, wieder zu dieser uranfänglichen Reinheit, zur unmittelbaren Einheit mit Gott zurückzuführen.

Bei Hegel dagegen ist wahrhafter Fortschritt; das Prinzip, nach welchem er die Geschichte betrachtet, ist nicht die Idee eines bestimmten, absolut vollkommnen Zustandes, welchen die Menschheit am Ende ihrer Laufbahn erreichen müsse, sondern einzig und allein die Idee der allmäligen und stetigen Herausbildung der Menschheit aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit und Unfreiheit zur Selbstständigkeit und zum Selbstbewußtsein.

Mit einem Wort, Fichte und Schelling betrachten die

Geschichte zu ausschließlich von einem religiösen und idealen Gesichtspunkte aus, während sich Hegel auf den politischen und socialen Standpunkt stellt.

Bei diesen großen Vorzügen, leidet dennoch die Geschichtsphilosophie Hegels auch an wesentlichen Mängeln, — eine Folge seiner einseitigen politischen Ansichten. So z. B. steht die Idee, welche Hegel an die Spitze seiner Geschichtsansicht stellt, daß in jeder Epoche der Geschichte gewisse Völker und in diesen wieder gewisse Individuen an der Spitze der gesammten Kulturentwicklung stehen und gleichsam die Träger des Weltgeistes sind, denen sich alle übrige Völker oder Individuen unterordnen müssen, diese Idee, sagen wir, steht im engsten Zusammenhange mit der überwiegenden Geltung, welche Hegel in seiner politischen Theorie der Persönlichkeit beilegt, sowie mit der daselbst in Bezug auf den einzelnen Staat aufgestellten Idee, daß die politischen und socialen Zustände sich gleichsam von selbst, aus einer innern Nothwendigkeit entwickeln. Wie nun, nach unsrer Ansicht, diese Idee schon auf politischem Gebiete nur mit großer Vorsicht angewendet werden darf, indem oft als Nothwendigkeit und natürliche Entwickelung erscheint, was nur künstliche Berechnung ist, so möchten wir dieselbe für die Geschichtsbetrachtung ebenfalls nicht als maßgebend gelten lassen. Die scheinbare Nothwendigkeit und Berechtigung, mit welcher gewisse Völker in der Geschichte auftreten und ihr Prinzip, ihren Geist, ihr Interesse zum herrschenden Gesetz ihrer Zeit machen, ist ebenso häufig, ja noch häufiger, die Folge einer einseitigen Richtung, in welcher sich diese Völker befestigt und welche sie auf die Spitze getrieben haben, als der Uebereinstimmung ihres Prinzips mit dem wahren Prinzipe allgemeinen Kulturfortschritts. Wodurch anders waren die Griechen ein welthistorisches Volk, als durch ihre Abschließung gegen

den weitern Kulturfortschritt, gegen die allgemeine Verbreitung der Civilisation und den freien internationalen Verkehr? Wodurch anders trat die französische Revolution epochemachend und weltbezwingend in der Geschichte auf, als dadurch, daß sie das Prinzip der Freiheit nicht in einer ruhigen und stetigen Entwicklung sich aus dem Leben der Nation herausbilden ließ, sondern es in einseitiger, abstracter Richtung auf die Spitze trieb und seine ganze Kraft auf einmal in gewaltigen und vernichtenden Schlägen entfaltete?

Ebenso ist es mit den sogenannten welthistorischen Individuen. Auch ihre Macht und ihr Einfluß auf ihre Zeit beruhen nicht sowohl darauf, daß sie den natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit fördern, sondern vielmehr auf gewissen einseitigen, künstlichen und egoistischen Zwecken, nach denen sie diesen Entwicklungsgang in bestimmte Richtungen zwängen und die sie allerdings mit um so größerer Energie und mit um so unwiderstehlicherer Gewalt verfolgen, weil sie eben alle die einzelnen Kräfte, welche beim natürlichen Entwicklungsgange in verschiedenen, sich gegenseitig ergänzenden Richtungen thätig sind, in einem Punkte concentriren.

So gewaltig daher die Wirkungen solcher großen weltgeschichtlichen Persönlichkeiten sind und so sehr sie scheinbar, und in manchen Beziehungen auch wirklich, dem Fortschritt der Menschheit dienen, indem sie dieselbe auf einen neuen, freieren Standpunkt heben, so wird doch die wahre, naturgemäße und nachhaltige Fortbildung des Menschengeschlechts durch solche außerordentliche Genies weit häufiger gestört, als gefördert. Die geniale Kraft eines Ludwigs XIV. und eines Napoleon hat zwar über Frankreich einen Glanz verbreitet, der lange Zeit die Augen der französischen und selbst der andern Nationen blendete; sie hat die Franzosen lange Zeit hindurch zum herrschenden und tonangebenden Volke in der Politik

wie in der Wissenschaft und Kunst gemacht; allein sie hat auch dem französischen Geiste eine einseitige Richtung gegeben, welche er noch jetzt nicht völlig überwunden hat und welche ihn an einer ruhigen und gedeihlichen Ausbildung seiner politischen Institutionen und seines materiellen Lebens hindert. Dagegen ist England groß und mächtig geworden bei Weitem weniger durch das Genie seiner Beherrscher, als durch das vereinte, freie Zusammenwirken seiner Bürger; dafür ist seine Macht, wenn auch weniger glänzend, als die Frankreichs in den bezeichneten Epochen war, doch um Vieles nachhaltiger und intensiver.

Allerdings ist dies der Gang der Geschichte, daß die einzelnen Stufen, in denen sich das Bewußtsein der Menschheit entwickelt, selbst wieder als abgeschlossene und einem weiteren Fortgange sich widersetzende Bildungen auftreten; daß gewisse Völker und gewisse Individuen ihre Richtung zu allgemeingültigen und bleibenden zu machen suchen; allein dies gerade ist nur das individuelle, zufällige und untergeordnete Moment in der Geschichte, keineswegs, wie Hegel behauptet, das nothwendige und wesentliche. Dieses letztere besteht vielmehr darin, daß durch die treibende Macht des Fortschrittsprinzips, des in dem Menschengeiste liegenden und auf keine Weise auszutilgenden Strebens nach freier und unendlicher Entwicklung jede solche abgeschlossene, einseitige Bildung wieder aufgelöst und dadurch der Kulturbewegung neue und weitere Bahnen geöffnet werden. Je allgemeiner daher und je ausgebildeter dieses Kulturstreben und dieses Selbstbewußtsein der Menschen im Verfolge der Geschichte wird, desto weniger ist für solche Wunderthaten weltgeschichtlicher Persönlichkeiten Raum, desto weniger schreitet die Geschichte sprungweise über solche einzelne hervorragende Gipfelpunkte vorwärts, desto mehr entwickelt sie sich ruhig und stetig

durch das gleichmäßige Zusammenwirken aller Einzelnen und aller Nationen zu dem, jede Ausschließlichkeit, jedes Monopol verbannenden und zerstörenden Werke der Civilisation.

Von wesentlicher Bedeutung hierfür ist die veränderte Richtung, welche in der neueren Zeit die Interessen und Beschäftigungsweisen der Menschen, gegen die frühere, genommen haben, die Verdrängung des kriegerischen, eroberungssüchtigen Geistes durch den Geist des friedlichen Erwerbs, durch die großartige Entfaltung der Industrie. Dadurch ist dem Kulturfortschritt ein neues Feld geöffnet worden, auf welchem eben jene stetige und über alle Theile der Gesellschaft gleichmäßig verbreitete Entwicklung durch die Natur der Dinge selbst herbeigeführt wird. Hegel hat den Werth und die Wirkungen dieses neuen Kulturelements für die Geschichte der Menschheit viel zu wenig beachtet, wenn schon einzelne seiner Aeußerungen bezeugen, daß er ihn nicht gänzlich verkannte.

Wir hätten noch Vieles in Bezug auf die einzelnen Ausführungen in der Geschichtsphilosophie Hegels zu bemerken, so z. B. über die Ausschließung zweier ganzer Welttheile, Amerikas und Australiens, von der Geschichtsbetrachtung; über die Behauptung, daß durch die Auflösung des aristokratischen Elements im absolutmonarchischen, welche Hegel als den Uebergang vom Mittelalter zur modernen Staatsbildung bezeichnet, die Entwicklung der individuellen Freiheit und die Begründung eines organischen Staatslebens gefördert worden sei, u. A. m.; wir müssen uns indeß, um unsrer Kritik nicht allzu weite Grenzen zu stecken, auf die oben stehenden allgemeinen Betrachtungen über das Prinzip und den leitenden Gedanken der Hegelschen Geschichtsansicht beschränken.

Die Philosophie der Geschichte bildet in dem Systeme Hegels den Uebergang von dem objectiven zu dem absoluten

Geiste. Diesen Uebergang müssen wir etwas genauer ins Auge fassen.

Die Grundidee der Philosophie des objectiven Geistes ist die Idee eines stetigen Fortschritts der Menschheit, einer immer gesteigerten Entwicklung des Selbstbewußtseins und der Freiheit. In diesem großen Entwicklungsprocesse ist Nichts absolut, Nichts Selbstzweck, sondern jedes Einzelne, jede Individualität, jede Nation, jede Epoche repräsentirt nur eine relative und unvollkommene Stufe des allgemeinen Fortschritts.

Dagegen beruht die Philosophie des absoluten Geistes auf der Idee einer unmittelbaren, absoluten Offenbarung des göttlichen Geistes an den Geist oder in dem Geist des menschlichen Individuums. Der Geist, sagt Hegel, nicht zufrieden, sich in den äußerlichen, objectiven Formen des Staats und der Geschichte darzustellen, sucht eine seinem Wesen angemessenere, dasselbe gleichsam ganz absorbirende, absolute Form; er geht in sich selbst zurück; er erhebt sich über alle die relativen Formen, in denen er sich bisher bewegt hat; er schließt sich in und mit sich selbst ab.

So stellt sich uns also der absolute Geist als das Gegentheil des objectiven Geistes dar; die Philosophie des absoluten Geistes, wie sie in Kunst, Religion und Wissenschaft gegliedert ist, wenn sie auch innerhalb jeder dieser einzelnen Sphären wieder eine gewisse Entwicklung zuläßt, hat doch zu ihrem Grundprinzip nicht mehr das Prinzip der Entwicklung, des Fortganges von Stufe zu Stufe — wie es der Lehre vom objectiven Geiste eigen war —, sondern vielmehr das Prinzip der Abschließung, des Stillstehens bei einem bestimmten, nicht weiter zu überschreitenden Standpunkte oder Resultate.

Somit finden wir hier, in der Stellung dieser beiden Theile des Hegelschen Systems zu einander, denselben Gegen-

satz wieder, den wir als durchgehend durch alle Systeme unserer neuern Philosophie bezeichnet haben, den Gegensatz zwischen einem Prinzip der Bewegung und einem Prinzip des Stillstandes, oder, mit andern Worten, zwischen dem dogmatischen und dem kritischen Standpunkte. Dieser innere Widerspruch ist aber bei Hegel auffallender, als bei irgend einem seiner Vorgänger, weil bei Hegel bisher das Prinzip des Fortschritts in einer ungleich größeren Consequenz auftrat, als in den früheren Systemen, und weil selbst in den Theilen seiner Philosophie, wo dasselbe dem entgegengesetzten Prinzipe weichen muß, es doch allerorten wieder durchbricht. Denn, während Fichte und Schelling schlechthin mit einer mystischen Aufhebung alles Endlichen, also auch alles Fortschritts, im Unendlichen enden, kommt Hegel immer wieder von seiner religiösen Abstraction durch die Selbstentwicklung des wissenschaftlichen Geistes auf das Endliche und den Fortschritt zurück und läßt uns ungewiß darüber, auf welchem Gebiete, ob auf dem der politischen und socialen Thätigkeit, oder auf dem der religiösen Erhebung und Selbstbefriedigung, wir das eigentliche Ziel seiner Philosophie zu suchen haben.

Es würde uns allzuweit führen, wollten wir alle die einzelnen Betrachtungen Hegels über die Kunst, die Religion und die Philosophie ausführlich besprechen; wir beschränken uns daher auf wenige kurze Bemerkungen.

Die Ansichten Hegels über die Kunst unterscheiden sich von denen Schellings hauptsächlich in zwei Punkten. Einmal, hat Hegel die Bedeutung des Prinzips der Individualisation und der Realität in der Kunst besser gewürdigt, als Schelling, welcher hauptsächlich nur deren ideale Seite, das Unberechenbare in den Werken des Genies, in Betracht zieht. Zweitens aber, weist Hegel der Kunst nur eine untergeordnete Stellung an, indem er die Wissenschaft über sie stellt, wäh-

rend Schelling in der Kunst die höchste und vollendetste Offenbarung des Absoluten erblickt. In der Kunstanschauung Schellings ist das mystische Gefühl einer Versenkung ins Absolute, in die Fülle des unendlichen, über alles Irdische ausgegossenen Wesens vorwaltend, bei Hegel der plastische Geschmack an bestimmten, klar ausgeprägten Formen. Daher bewundert Schelling vorzugsweise die Naturschönheit und ihre Nachbildung durch die Kunst; Hegel dagegen betrachtet als den vornehmsten Gegenstand künstlerischer Darstellung den Menschen, und zwar den Menschen nicht nach seinem blos innerlichen Leben und in seinen Beziehungen zur Natur, sondern ihn als sociales Wesen, als Repräsentant der Menschheit, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklungen und Verwicklungen.

In der Religionsphilosophie Hegels müssen wir auf Zweierlei aufmerksam machen; einmal, auf die Stellung der geoffenbarten Religion zur Philosophie, und, zweitens, auf den Zusammenhang, welchen Hegel zwischen den Fortschritten der politischen und socialen Ideen und denen der religiösen Vorstellungen annimmt. Hegel betrachtet die Glaubenssätze und Vorschriften des Christenthums als etwas der Entwicklung durch die Fortschritte der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung Fähiges und theilt der Philosophie die Aufgabe zu, diese Entwicklung ins Werk zu setzen, zu verhindern, daß nicht die Religion sich von dem allgemeinen Gange des Kulturlebens absondere oder sich ihm gar als beschränkte, unfreie, verstockte Glaubensansicht entgegensetze.

Hier scheint es also, als ob Hegel wiederum dem Prinzipe des Fortschritts, den politischen und socialen Ideen den ersten Rang einräume, als ob er die Religion in der Wissenschaft und im Staate aufgehen lasse, wogegen er freilich in

andern Punkten seiner speculativen Religionsansicht sich mehr an die positiven Dogmen anschließt.

Ueberhaupt liegt der Weltanschauung Hegels ein allgemeiner Widerspruch zu Grunde. Auf der einen Seite stellt er im ganzen Verlauf seiner Philosophie das Göttliche als ein sich stufenweise Entwickelndes, in einer Aufeinanderfolge immer vollkommnerer, also relativer Daseinsformen sich Bethätigendes und Offenbarendes, mit einem Worte, als das innere Prinzip der Entwicklung, des Werdens, der Bewegung in der Welt dar. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet Hegel z. B. die verschiedenen Entwicklungsformen des Begriffs als ebenso viele Definitionen Gottes; er sagt daher, Gott sei das Nichts; Gott sei das Wesen, das Leben, die Idee u. s. w. Ferner ist ihm die Geschichte der Menschheit das Werk des göttlichen Geistes, welcher sich darin verwirklicht und gleichsam zur Existenz kommt. Kurz, wenn wir das Ganze des Hegelschen Systems ins Auge fassen, so scheint es, als könne das Göttliche darin nicht als ein besonderes Wesen, als etwas über der Bewegung, dem Processe des allgemeinen Werdens Stehendes oder diese Bewegung Abschließendes vorkommen, als müsse vielmehr mit der Betrachtung dieser Bewegung selbst, mit dem sogenannten dialektischen Processe der ganze Inhalt des Denkens erschöpft sein.

Auf der andern Seite sehen wir jedoch bei Hegel das Absolute oder Göttliche unter einer selbstständigen Form auftreten in der Philosophie der Religion. Hier erhebt sich dasselbe gleichsam über alle die einzelnen Beziehungen und Erscheinungsformen, unter denen es in den übrigen Theilen des Systems sich darstellte; hier ist Gott *für sich*, und, wenn er auch nichtsdestoweniger zugleich für den Menschen ist, der sich, im Wissen wie im Kultus, zur Einheit mit Gott

erheben kann, so liegt doch eben darin, daß es eines solchen besonderen Actes der Erhebung bedarf, die Hindeutung darauf, daß Gott hier nicht mehr, wie z. B. in der Philosophie des Rechts und der Geschichte, der im Menschen selbst erscheinende und wirkende Geist, oder, wie es in der philosophischen Sprache heißt, das immanente Prinzip des menschlichen Denkens und Handelns, sondern vielmehr ein, wenigstens in gewisser Hinsicht Transcendentes sei.

Wir wollen diesen Widerspruch und die wichtigen Consequenzen, welche sich daran knüpfen, hier nicht weiter verfolgen, da wir ohnehin bei der Darstellung der aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen philosophischen und theologischen Richtungen mehrfach darauf zurückkommen werden. Wir wenden uns daher zu dem letzten Abschnitt des Hegelschen Systems, zu der Geschichte der Philosophie selbst.

Hegel betrachtet die Geschichte der Philosophie als eine streng gegliederte, auf einer innern, logischen Nothwendigkeit beruhende Aufeinanderfolge relativer Stufen der Erkenntniß oder der Wahrheit. Wir haben über diese Ansicht Dasselbe zu sagen, was wir schon bei mehreren der früheren Theile des Systems bemerken mußten, daß nämlich Hegel zu wenig den geschichtlichen, empirischen Fortschritt von der logischen Consequenz unterscheidet. Unstreitig liegt der ganzen Aufeinanderfolge philosophischer Systeme, wie sie uns die Geschichte zeigt, ein leitendes und treibendes Prinzip zu Grunde, vermöge dessen immer ein System aus dem anderen, durch Hinausgehen über dessen beschränkten Standpunkt, durch weitere Entwicklung der Ideen, welche in dem früheren unentwickelt geblieben waren, hervorgegangen ist. Allein unmöglich können wir die Stufen, in denen diese Entwicklung des philosophischen Geistes vor sich ging, mit einer solchen logischen Nothwendigkeit bestimmen, wie es Hegel thut;

denn gerade hier wirken tausenderlei Zufälligkeiten — die äußerlichen Lebensumstände, Erziehung, Umgang, Lectüre, Temperament und Neigung der einzelnen Philosophen — dahin, daß der eine diese, der andere jene Richtung im Speculiren einschlägt. Ueberhaupt giebt es der Mittel und Wege der Forschung so viele, daß sich unmöglich a priori bestimmen läßt, welche davon benutzt und zur Grundlage philosophischer Systeme gemacht, welche dagegen beiseite liegen gelassen werden dürften.

Dazu kommt, daß Hegel bei der Beurtheilung des Fortschritts in der Geschichte der Philosophie von einem Prinzipe ausgeht, welchem wir nicht beizustimmen vermögen. Hegel erblickt nämlich in der Geschichte der Philosophie eine allmälige Annäherung des philosophischen Geistes an das absolute Wissen. Darin liegt nun zwar mittelbar auch die Idee einer immer größern Durchbringung der Philosophie mit dem Leben, da die Philosophie, um absolute Wissenschaft, d. h. allumfassende Lebensanschauung zu sein, nothwendig von dem Reichthum empirischer Erkenntnisse und Einsichten, welchen das Leben, in seiner nie ruhenden Entwicklung, aus sich erzeugt, so Viel, als nur immer möglich, in den Bereich ihrer Betrachtungen aufnehmen und verarbeiten muß. Allein das eigentlich wesentliche Moment bleibt, bei einer solchen Ansicht von dem Endziel alles Philosophirens, doch immer die Art und Weise, wie dieser erfahrungsmäßig gegebene Stoff zu einem Systeme absoluter Erkenntniß umgestaltet, wie die Anschauung des Lebens zum Abschluß in und mit sich gebracht und somit jede weitere Entwicklung derselben abgeschnitten wird. Wir haben dies bereits an mehreren Stellen unseres Werkes als das dogmatische Prinzip der Philosophie bezeichnet. Macht man nun dies Prinzip, wie Hegel thut, zum obersten und maßgebenden für den Fortschritt der Philosophie,

so muß man allerdings diesen Fortschritt zuletzt in einem absoluten Schlußpunkte enden lassen, und dieser Schlußpunkt ist natürlicherweise kein anderer, als das System des Philosophen selbst, welcher eben eine solche Betrachtung der Philosophie vornimmt. Es entsteht dann aber freilich auch hier der Widerspruch, den wir in ähnlicher Weise bereits an andern Punkten des Hegelschen Systems angetroffen haben, daß nämlich auf der einen Seite behauptet wird, die Geschichte der Philosophie sei eine stetige Entwicklung zu immer vollständigerer und vollkommnerer Erkenntniß, auf der andern Seite aber gleichwohl dieser Begriff der Entwicklung, d. h. des Fortganges über jede gegebene Stufe hinaus zu einer neuen Stufe, völlig wieder aufgehoben wird durch den Begriff einer absolut letzten und höchsten Stufe der Erkenntniß; daß also die Geschichte der Philosophie in dem Systeme des absoluten Wissens, in dem Systeme Hegels ein- für allemal abgeschlossen ist und keine Zukunft mehr vor sich hat.

Welche Ansicht von der Geschichte der Philosophie wir dieser Ansicht entgegensetzen, brauchen wir hier nicht weitläuftiger darzulegen, da unsre ganze bisherige Kritik der neuern Systeme eine praktische Ausführung derselben enthält. Wir betrachten die Philosophie nur als einen Reflex des allgemeinen Kulturlebens der Menschheit. Jedes philosophische System sucht die Stufe dieses Kulturlebens, die es vorfindet, die Summe von Erfahrungen und Ideen, welche seine Zeit ihm entgegenbringt, in einem Systeme zu fixiren. Dadurch erhebt es sich allerdings über die früheren Systeme, weil diesen keine so reiche und durchgebildete Lebensanschauung zu Gebote stand; allein es muß auch nothwendig einem neuen Systeme Platz machen — nicht, weil die Idee des absoluten Wissens einen solchen Fortschritt mit sich bringt, denn diese Idee bedingt vielmehr ein Stillstehen, einen Abschluß, da

jedes System sich als absolutes darstellt — sondern, weil die fortschreitende Bewegung des Lebens auch die Wissenschaft aus ihrer Abgeschlossenheit wieder herausreißt und zu immer neuen Versuchen nöthigt, um den Reichthum der Erfahrung und die Breite des Lebens in eine gewisse Anzahl von Begriffen und Kategorien festzubannen, Versuchen, die freilich insgesammt fruchtlos bleiben müssen, weil eben jene Fülle der Gestalten, welche die Philosophen gern in das Netz ihrer Systeme einfangen möchten, unter ihren Händen quillt und wächst und fort und fort die künstlichen Bande sprengt.

Daher wird auch, nach unserer Ansicht, das Ende der Philosophie nicht ein absolutes System, sondern vielmehr die Auflösung aller Systematik des Wissens in eine dem Leben und seiner Bewegung sich aufs Engste anschließende, vollkommen praktische Betrachtung der Dinge sein. Doch auch dies Resultat kann seine Ausführung und Bestätigung erst durch das Ganze unserer Untersuchungen erhalten.

Gegner und Anhänger Hegels.

Der Erfolg der Hegelschen Philosophie war kein so schneller und glänzender, als der des Identitätssystems. Sie bedurfte längerer Zeit, um die Aufmerksamkeit des wissenschaftlichen Publikums auf sich zu ziehen. Dagegen erlangte sie, einmal durchgedrungen, einen allgemeineren und dauernderen Einfluß, als alle frühere Systeme, mit einziger Ausnahme vielleicht des Kriticismus.

Die Philosophie Hegels bestach weder, wie die Schellingsche, das Gefühl und die Einbildungskraft, noch stützte sie sich, wie die Ichlehre Fichtes, auf einen idealen sittlichen Enthusiasmus; dagegen bewältigte sie die Geister durch einen Reichthum tiefer und erhabener Ideen, durch die Schärfe und Consequenz ihrer Dialektik, durch die bedeutenden und gewichtigen Resultate, welche die Anwendung ihrer Prinzipien auf die verschiedenen Wissenschaften, vorzüglich aber auf das praktische Leben in Aussicht zu stellen schien.

Zwar hatte schon Kant mit der Leuchte seiner Kritik alle Räume des Wissens erhellt, und, auf dem von ihm vorgezeichneten Pfade weiterschreitend, hatte Fichte die praktischen, Schelling die speculativen Theile der Philosophie zu vollenden gestrebt; allein jetzt sah man zum ersten Male alle Zweige menschlicher Erkenntniß in ein einziges organisches Ganzes gebracht, mit Hülfe einer ebenso geistreichen als, dem Anscheine nach, strengwissenschaftlichen Methode. Kein Theil

des Wissens, keine Frage des Lebens war hier unberücksichtigt geblieben; die höchsten Probleme der Moral, der Religion und der Politik schienen, ebenso wie die kleinsten Schattirungen des logischen Denkens, ihre Beachtung und Erklärung zu finden.

Man hat es als ein auszeichnendes Merkmal der Goethe-schen Poesie gerühmt, daß alle Theile ihrer Schöpfungen mit der gleichen Sorgfalt ausgearbeitet sind; dieses Talent, welches stets von einem großen Geiste zeugt, war auch Hegel in hohem Grade eigen. Wenn bei Schelling einzelne geistreiche Ideen, wie Geistesblitze, aus der Fülle einer reichen und vielbeweglichen Einbildungskraft hervorströmen, so treten die Gedanken Hegels aus der Werkstatt seines Geistes durch das Glühfeuer des Gedankens entschlackt und gehärtet hervor und schließen sich, wie eherne Ringe, zu einer Kette zusammen.

Hegels Styl ist minder glänzend, als der Schellings, minder anregend, als der Fichtes; allein er ist gedrungen, prägnant, und selbst in den oft ungefügen Wendungen seiner Sprache liegt doch gewöhnlich ein bedeutender und treffender Sinn.

Lange Zeit betrachtete man die Hegelsche Philosophie als eine bloße neue Auflage der Schellingschen, und die Gegner der letztern, z. B. Weiller, Salat, Krug u. A., richteten ihre Angriffe auf beide zugleich. In der That bestand anfangs eine große Aehnlichkeit zwischen den Ansichten des Meisters und des Schülers, die sich auch in ihren gemeinschaftlichen Arbeiten, namentlich in dem von ihnen herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie", vielfach kundgab.

Allein, je mehr sich der philosophische Grundgedanke bei Hegel entwickelte, desto unverkennbarer ward der Gegensatz zwischen seinem Prinzip und dem der Naturphilosophie. Die Entfrem-

dung, welche dadurch allmälig unter den beiden Philosophen eintrat und welche durch äußere Verhältnisse noch vermehrt ward, artete erst in geheimen Neid, zuletzt in offene Feindschaft aus. Hegel war nach Berlin berufen worden; Schelling lehrte zu München; der Einfluß beider Oertlichkeiten trug dazu bei, den Gegensatz ihrer Richtungen noch schärfer herauszubilden; die alte Eifersucht zwischen dem Norden und dem Süden Deutschlands lebte wieder auf und gab dem Kampfe, der zwischen den beiden vornehmsten philosophischen Schulen der Neuzeit entbrannte, eine umfassendere Bedeutung, indem jede derselben sich als die ausschließliche Vertreterin des wahren Nationalgeistes ansah.

Auf diesen Kampf der Schellingschen und der Hegelschen Philosophie, der noch in der Gegenwart fortdauert, werden wir in einem spätern Kapitel zurückkommen, wo von dem Wiederauftreten Schellings selbst die Rede sein wird.

Im Uebrigen erfuhr die Hegelsche Philosophie auch dann noch, als ihre Verschiedenheit von dem Identitätssystem schon mehr zu Tage gekommen war, doch ziemlich dieselben Angriffe, welche schon das Letztere getroffen hatten, und welche, theils vom rein empirischen, theils vom Kantschen Standpunkte ausgehend, gegen die dogmatische oder constructive Methode im Allgemeinen gerichtet waren. Unter den Gegnern dieser Methode, welche vorzugsweise durch das Hegelsche System zu deren Bekämpfung angeregt wurden, sind zu nennen: Carganico, Schubarth, Schmid, Schmidt, Gruppe, Beneke u. A. Sie alle warfen Hegel die Vermischung der Logik mit der Metaphysik, des reflexiven Denkens mit der construirenden Einbildungskraft vor.

Der gewandteste und stärkste unter diesen Gegnern ist Gruppe, welcher in einer Schrift unter dem Titel: „Antäus, ein Briefwechsel über speculative Philosophie in ihrem

Conflict mit Wissenschaft und Sprache," das Grundprinzip der dialektischen Methode, die absolute Realität der Begriffe, in sehr scharfsinniger und gründlicher Weise bekämpft. Gruppe weist nach, wie diese Begriffe nach und nach aus den empirischen Vorstellungen entstanden sind; daß sie Nichts sind, als Hülfsvorstellungen oder Zeichen, deren sich die Reflexion und die Sprache bedient, und daß sie daher einer fortwährenden Umbildung und Berichtigung durch die Erfahrung und Beobachtung bedürfen. Gruppe sieht in der Geschichte der Philosophie Nichts als eine Reihe von Irrthümern, verschuldet durch die speculative Methode, welche die Philosophen an der Erfassung der einfachen Wahrheit verhindert und zu allerhand Verirrungen und Künsteleien verführt habe. Als die einzig richtige Methode des Forschens und Erkennens betrachtet Gruppe die empirische Methode, wie sie schon von Baco aufgestellt und seitdem mit den glücklichsten Erfolgen in den Naturwissenschaften gebraucht worden sei. Diese Methode will Gruppe auf alle Theile der Wissenschaft angewandt und überall an die Stelle metaphysischer Träumereien gesetzt wissen. Doch hat er diesen Gedanken nicht weiter ausgeführt, sondern sich auf einzelne Andeutungen über die Behandlung physikalischer und psychologischer Probleme nach dieser Methode beschränkt.

Ausführlicher hat diese empirische Methode Beneke entwickelt und ihre Anwendung, namentlich auf die Psychologie und die praktischen Wissenschaften, Rechtsphilosophie, Erziehungslehre u. s. w. versucht. Neuerdings hat er auch ein System der Metaphysik und der Religionsphilosophie vom empirischen Standpunkte aus geschrieben.

Der erste Gegenstand unserer Betrachtung, sagt Beneke, ist nothwendig unsere eigne Seele oder unser Bewußtsein mit seinen Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken und Willensrichtungen, mit dem ganzen wunderbaren Spiele von

Action und Reaction, von Verbindung und Trennung, durch welches die unendliche Masse einfacher Eindrücke oder Ideen — der Grundstoff aller unserer Bewußtseinshandlungen — sich zu bestimmten Gedanken oder Entschließungen formt und entwickelt. Die Allgemeinbegriffe, welche uns als Prinzipien beim Erkennen wie beim Handeln dienen, erklärt Beneke aus den Spuren, welche die einfachen Ideen oder Empfindungen in unserer Seele zurücklassen, durch das Zusammentreffen, die Verbindung oder den Kampf mehrerer solcher Eindrücke u. s. w. Diese von Beneke angestellte Analyse des Bewußtseins ist äußerst gründlich und scharfsinnig; nur fehlt es ihm an einer leitenden Idee, um in die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinshandlungen eine Einheit zu bringen, um ihre Stellung zu einander und zu dem eigentlichen Wesen des Bewußtseins nachzuweisen; überhaupt läßt er dies Wesen des Bewußtseins, dessen Selbstthätigkeit und Entwicklungsfähigkeit zu sehr unter der Macht der äußern Eindrücke verschwinden.

Eine andere Reihe von Philosophen suchte selbstständige Systeme zu begründen, bald gleichfalls auf empirischem, bald auf eklektischem Wege, doch ohne zu einer besondern geschichtlichen Bedeutung zu gelangen. Dahin gehören Tiefstrunk, Suabedissen, Ritter, Dorguth, Petöcz, Weinholtz u. A.

Die Vorwürfe, welche der Hegelschen Philosophie in Bezug auf ihre Methode gemacht wurden, waren indessen nur von untergeordneter Bedeutung im Vergleich zu den heftigen Angriffen, welche man gegen ihre Resultate richtete. Die Theologen warfen Hegel vor, daß er die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gottes geleugnet habe; die Moralisten glaubten in seiner Lehre und namentlich in dem vielbesprochenen Grundsatze derselben: „Was wirklich ist, ist vernünftig,“ eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Gutem und Bösem zu entdecken; seine politischen Ansichten end-

lich wurden von zwei Seiten her verdächtigt, von der liberalen Partei als servil, von der absolutistischen als revolutionär.

Die Religionslehre Hegels hatte schon lange Zeit die Bedenklichkeiten der Orthodoxen erregt; allein die Doppelsinnigkeit, mit welcher sich Hegel über die Hauptpunkte der Religion aussprach, machte den förmlichen Beweis der Heterodoxie schwierig, und die vornehme Ueberlegenheit, mit welcher er Allen entgegentrat, die sich an ihn wagten, schreckte die Gegner ab. Auch hüteten sich seine Anhänger sorgfältig vor jedem offenen Bruche mit den positiven Sätzen der Religion, und so entstand die Ansicht, es gebe in der Hegelschen Schule eine zweifache Art von Lehren, exoterische, für das große Publicum, und esoterische, für die Eingeweihten; in diesen letztern sei der vollkommenste Skepticismus, die Leugnung aller positiven Religionswahrheiten enthalten.

Endlich jedoch, etwa zwei Jahre nach dem Tode des Stifters der Schule (welcher 1831 erfolgte), kam die Sache zum Ausbruch. Fr. Richter, ein junger, selbst aus der Schule Hegels hervorgegangener Philosoph, erklärte, daß diese Schule, wenn sie ehrlich sein und nicht ihre eigenen und die Grundsätze ihres Meisters verleugnen wolle, nothwendig die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gottes leugnen müsse. Zu gleicher Zeit griff Eschenmayer die Religionsphilosophie Hegels vom orthodoxen Standpunkte aus an; es erhob sich ein lebhafter Streit über die angeregten Fragen, namentlich über die Unsterblichkeit der Seele, an welchem auch der greise Baader Theil nahm, und die Theologen benutzten diese Gelegenheit, um ihre gewohnten Angriffe gegen die Philosophie im Allgemeinen zu wiederholen.

Zu der bald darauf gegen die Hegelsche Schule erhobenen Beschuldigung unsittlicher Tendenzen gab die unter dem

Namen des jungen Deutschlands bekannte litterarische Richtung den ersten Anlaß, deren revolutionäre Moral- und Socialtheorien man zum großen Theil auf Rechnung Hegelscher Lehren schrieb. Zwar standen die hauptsächlichsten Grundsätze, welche diese junge Litteratur in ihren Schriften proclamirte, — die Abschaffung der Ehe und der Kultus der freien Liebe, die Emancipation der Frauen und die Rehabilitation des Fleisches — mit den klarsten und unzweideutigsten Aussprüchen Hegels in directem Widerspruch; auch ließ sich nur ein sehr schwacher und unsicherer persönlicher Zusammenhang zwischen der Hegelschen Schule und einigen unter den Schriftstellern, die man zu dem jungen Deutschland zählte, nachweisen, während die meisten und bedeutendsten derselben, namentlich Laube, Gutzkow, Wienbarg und vor Allen Heine selbst, den man als das Haupt dieser Richtung betrachtete, anerkanntermaßen durch ganz andere Einflüsse, durch Goethe, Heinsius, zum Theil auch durch Philosophen aus der Schellingschen Schule, z. B. Schleiermacher, zu jenen Neuerungen angeleitet worden waren; indessen ließ sich allerdings nicht leugnen, daß die allgemeine Grundidee, aus welcher alle jene Lehren des jungen Deutschlands hervorgingen, die Idee nämlich, daß das Natürliche das allein Richtige und Vernünftige sei, mit dem Prinzip der Hegelschen Philosophie, welches alles Wirkliche für vernünftig erklärte, bei einer oberflächlichen Auffassung dieses letzteren Satzes wohl in Verbindung gebracht werden konnte. Ebenso nahe lag eine Misdeutung der Hegelschen Ansicht von der Einheit des göttlichen und des menschlichen Wesens, in dem Sinne, als ob dadurch jede Aeußerung des menschlichen Geistes, also auch jeder blos sinnliche Trieb, als etwas Göttliches, folglich Berechtigtes anerkannt und gewissermaßen geheiligt sei. Endlich aber trat auch noch die Hegelsche Philosophie mit dem

jungen Deutschland in der Opposition gegen den starren Autoritätsglauben und gegen jede Art von Unfreiheit im Religiösen wie im Sittlichen und Politischen zusammen, und schon dies reichte hin, um diese Philosophie in den Augen Derer, welche gewohnt sind, eine Lehre mehr nach einzelnen, oft unverstandnen Sätzen, als nach ihrem Geiste zu beurtheilen, auf eine Linie mit der jungen Litteratur zu stellen, so verschieden auch Beide in ihrer eigentlichen Tendenz waren.

Genug, die Hegelsche Philosophie ward für die Irrlehre der jungen Litteratur verantwortlich gemacht, und namentlich war es W. Menzel, welcher sie, auf diesen Anlaß hin, der Immoralität, des Atheismus, der Vergötterung des Individuums und seiner sinnlichen Triebe beschuldigte. Später ward diese Beschuldigung erneuert bei Gelegenheit des Streites, welcher sich über die Angelegenheit des Erzbischofs von Köln zwischen dem Historiker Leo und der jüngern Partei der Hegelianer entspann.

Die Politik Hegels war längere Zeit von der liberalen Partei als unfreisinnig und allzusehr dem Bestehenden huldigend verschrien worden; dafür hatte sie sich des Schutzes und der besondern Begünstigung von Seiten der preußischen Regierung zu erfreuen und galt für durchaus conservativ, wenn schon mit etwas liberalem Anstrich. Jetzt ward sie plötzlich von einem ihrer Gegner, Schubarth, als revolutionär und mit dem Geiste des preußischen Staates unverträglich denuncirt, unter namentlicher Bezugnahme auf die Stelle der Rechtsphilosophie, worin Hegel die Ansicht ausspricht, daß auf die Persönlichkeit des Monarchen in einem wohl eingerichteten Staate Nichts ankomme, daß es dazu nur eines Menschen bedürfe, welcher Ja! sagen und den Punkt übers i machen könne.

Diese Verdächtigung, welche von der reactionären Partei

in Preußen mit Freude aufgenommen und nach Kräften unterstützt wurde, blieb nicht ohne Folgen für die äußere Stellung der Hegelschen Schule in diesem Staate. Die frühere Gunst ward ihr entzogen; wenn vormals ihre Anhänger überall bei der Besetzung von Lehrstühlen und selbst von Staatsämtern bevorzugt worden waren, so sah sie sich jetzt mit einer gänzlichen Ausschließung bedroht, und nur der Eifer ihres bedeutendsten Gönners, des Ministers v. Altenstein, vermochte noch eine Zeit lang die über sie hereinbrechende Gefahr abzuhalten.

Wir müssen jetzt sehen, wie sich diese Schule in sich selbst, bei ihrer weiteren Entwicklung und Ausbreitung, gestaltete, welchen Einfluß sie auf die verschiedenen Wissenschaften und auf die allgemeine Bildung ihrer Zeit gewann.

Bis zu dem Tode des Meisters bildeten dessen Anhänger eine ziemlich compacte und in sich einige Partei. Zwar tauchten schon bei Lebzeiten Hegels einzelne Meinungsverschiedenheiten über Methode und Endresultat seiner Philosophie unter seinen Schülern auf, und einer der bedeutenderen darunter, C. H. Weiße, wagte bereits von der Nothwendigkeit einer Fortbildung der Logik zu sprechen; allein die persönliche Autorität des Lehrers ließ doch größere Spaltungen nicht entstehen. Nach dessen Tode brachen diese aber um so unaufhaltsamer hervor. Es erhob sich ein lebhafter Streit über die Frage, ob das von Hegel aufgestellte System einer weitern Entwicklung und Vervollkommnung fähig sei, oder ob es gerade in der Gestalt, in welcher er es seinen Schülern überliefert habe, von diesen festgehalten werden müsse. Auch jetzt war es wieder hauptsächlich Weiße, welcher die Nothwendigkeit eines Fortschritts über die von Hegel dem philosophirenden Geiste gesteckten Grenzen behauptete, zugleich jedoch erklärte, daß jeder derartige Versuch einer Weiterführung

der Philosophie nur auf der von Hegel gelegten Basis stattfinden könne.

In dieser Ansicht, daß nämlich die dialektische Methode Hegels noch nicht die volle Wahrheit zu gewähren vermöge, daß das Wesen Gottes und die Schöpfung der Welt sich nicht aus einer bloßen Selbstentwicklung des Begriffs erklären lasse, sondern daß es vielmehr dazu einer positiven Anschauung, der Annahme eines persönlichen Elementes in Gott bedürfe, in dieser Ansicht traf Weiße mit mehreren andern Philosophen zusammen, und so bildete sich eine Art von Partei oder Schule, welche man bald, wegen ihrer theilweisen Anknüpfung an Hegel, die neuhegelsche, bald, nach ihrer Verwandtschaft mit den Ideen Schellings aus dessen späterer Periode, die neuschellingsche genannt hat. Dieser Richtung gehören an, außer Weiße, der jüngere Fichte, Sohn des J. G. Fichte, Braniß und Fischer.

J. H. Fichte hatte sich ohngefähr in derselben Zeit, wie Weiße, und fast in demselben Sinne über die Unzulänglichkeit der Hegelschen Methode ausgesprochen in seiner „Charakteristik der neuern Philosophie.“ Er kommt mit Weiße insofern überein, als Beide die Kategorien Hegels für etwas blos Formales, zur vollen Erkenntniß des Absoluten Unzureichendes halten. Indessen legt Weiße den Kategorien doch noch einen höhern Werth bei, als Fichte. Weise sieht nämlich in den Kategorien zwar nicht die wahre Erkenntniß des Absoluten oder Gottes selbst, aber doch die nothwendigen Vorbereitungsstufen zu dieser Erkenntniß; Fichte dagegen betrachtet dieselben als blos zufällige und unvollkommene Formen unserer Reflexion, von denen sich unser Denken befreien müsse, bevor es sich zu der Anschauung des wahrhaft Realen erheben könne. Die Kategorienlehre Weißes hat daher noch große Aehnlichkeit mit der Logik Hegels, nur mit dem Unterschied,

daß dieselbe bei Weiße kein integrirender Theil des Systems, sondern eine bloße Vorbereitungswissenschaft, eine Art von Fundamentalphilosophie ist, während sich Fichte in der Behandlung der Kategorien mehr der von Hegel in der Phänomenologie angewendeten Methode, theilweise auch der, auf Herstellung eines rein idealen Denkens ausgehenden Bewußtseinsanalyse der Wissenschaftslehre nähert.

Diese Verschiedenheit in der Methode beider Philosophen erklärt sich daraus, daß Weiße aus der Schule Hegels hervorgegangen ist, während Fichte seine philosophische Bildung mehr auf dem Wege einer geschichtlichen Vergleichung der verschiedenen Systeme, namentlich der Ideen seines Vaters mit denen Schellings und Hegels, empfangen hat.

Was die metaphysischen Ansichten dieser beiden Philosophen betrifft, so stimmen diese, wie schon gesagt, im Wesentlichen mit den von Schelling namentlich in seiner Schrift über die Freiheit entwickelten überein. Auch sie setzen an die Stelle des erst im Verlaufe eines langen Entwicklungsprocesses zum wirklichen Dasein und Bewußtsein seiner selbst gelangenden Absoluten, wie es die Hegelsche Philosophie aufstellt, ein an sich selbst, nicht blos in der Welt oder den einzelnen menschlichen Geistern mit Persönlichkeit und Freiheit existirendes Wesen, ein Subject. Die Welt ist somit nicht eine nothwendige Erscheinung, gleichsam eine Verwirklichung Gottes, sondern ein Product seines freischöpferischen, wenn schon natürlich nach festen, organischen Gesetzen wirkenden Willens; der Mensch steht zwischen Gott und der Natur mitten inne, insofern er sich entweder zu dem reinen Wesen Gottes erheben und mit ihm gleichsam verschmelzen oder aber sich an die Natur, die Materie hingeben kann. Auf jener Vereinigung, auf der Durchdringung des menschlichen mit dem

göttlichen Geiste beruht die Persönlichkeit und die moralische Würde des Menschen; vermöge ihrer ist er unsterblich.

Dieser Grundgedanke von der persönlichen Existenz Gottes, als eines der Welt zwar immanenten, aber doch auch transscendenten Wesens, ist beiden Philosophen gemeinschaftlich und wird von ihnen sowohl dem Pantheismus Hegels, welcher nur eine Immanenz Gottes in der Welt kenne, d. h. Gottes Persönlichkeit nicht von der Bethätigung derselben in der Welt zu trennen wisse, als auch dem abstracten Deismus, der an der Existenz Gottes über der Welt einseitig festhalte, als der wahre Theismus entgegengestellt. Doch hat Fichte diese Idee des persönlichen Gottes in mehr idealistischer Weise aufgefaßt, indem er das Wesen der göttlichen Persönlichkeit als ein rein geistiges, als Denken, Erkennen, daher die Dinge als Gedanken Gottes betrachtet und somit die ganze Welt, fast in Leibnitzischer Weise, für einen Organismus von Seelen oder Monaden erklärt, d. h. von Kräften, deren jede eine bestimmte Zweckthätigkeit entwickelt, während Weiße sich enger an die von Schelling aufgestellte Ansicht hinsichtlich der Natur in Gott anschließt. Weiße hat seine Ideen hauptsächlich in seiner „Metaphysik", Fichte in seiner „Ontologie" und in der schon angeführten „Charakteristik" niedergelegt. Ueber die Stellung ihrer beiderseitigen Ansichten zu einander und zu Schelling hat sich ganz neuerdings Weiße ausführlicher verbreitet in einer Schrift, welche den Titel führt: „Das philosophische Problem der Gegenwart".

Aehnliche Ansichten, wie die der beiden so eben Genannten, stellten auf: Fischer, in seinem „Abriß der Metaphysik", und Braniß, in seinem „System der Metaphysik".

Fischer betrachtet ebenfalls das Absolute als ein persönliches Wesen, welches durch einen freien Willensact die

Welt geschaffen habe; allein zu gleicher Zeit nimmt er einen gewissen organischen Zusammenhang und Fortgang unter den verschiedenen Theilen der Welt an, nähert sich also von dieser Seite der Ansicht Hegels.

Braniß legt, ähnlich wie Fichte, der Philosophie eine Art von Logik oder Dialektik zu Grunde; als das Wesen des Absoluten betrachtet er nicht das reine Sein, sondern die reine Thätigkeit, welche erst das Sein oder die Existenz hervorbringe. Er nimmt drei Momente im Absoluten an; zuerst, sagt er, ist das Absolute reine Thätigkeit; sodann giebt es sich Existenz; das Dritte endlich ist das Selbstbewußtsein oder die Persönlichkeit; das Absolute oder Gott ist also dreieinig. Die Welt ist eine freie Schöpfung Gottes.

In gewisser Weise gehört dieser Richtung auch Hubert Beckers an, welcher sich gleichfalls zu den neueren Schellingschen Ansichten bekennt und dieselben namentlich in dem oben erwähnten Streite über die Unsterblichkeit vertreten hat.

Nach diesem Abfall der neuhegelschen Fraction, und bei den Angriffen, die von allen Seiten auf das System Hegels gemacht wurden, hielt es die diesem Systeme treu gebliebene Partei für nothwendig, sich gleichsam von Neuem zu constituiren und zu diesem Zwecke ein förmliches Programm zu erlassen. Gabler, der Nachfolger Hegels auf dessen Lehrstuhl zu Berlin, erklärte in seiner Antrittsrede, im Namen der ganzen Schule, daß sie die Grundsätze ihres Meisters fortwährend als Ausgangspunkt und oberste Autorität in allen Fragen der Philosophie betrachte und einen Fortgang über dieselben hinaus für ebenso unnöthig, als unmöglich halte. Zugleich vertheidigte er diese Grundsätze gegen die wider dieselben erhobenen Beschuldigungen

und Verdächtigungen, und suchte nachzuweisen, daß die Hegelsche Philosophie, weit entfernt, auf Neuerungen im Staate und in der Kirche auszugehen, nichts Anderes im Auge habe, als die Erhaltung und Befestigung des Bestehenden durch Darlegung seiner Uebereinstimmung mit den wahren Prinzipien der Vernunft.

Allein die Einheit und Untheilbarkeit der Hegelschen Schule, welche man auf diese Weise wieder hergestellt glaubte, war nur von kurzer Dauer. Stärkere Spaltungen, als die vorhergegangenen, rissen von Neuem ein und erweiterten sich mehr und mehr, bis endlich eine gänzliche Trennung der Schule in zwei völlig geschiedene und feindliche Heerlager erfolgte.

Der Keim zu diesen Spaltungen lag allerdings in dem Hegelschen Systeme selbst. Dasselbe enthielt, wie wir gesehen haben, zwei durchaus entgegengesetzte Prinzipien in sich, ein Prinzip der Bewegung und ein Prinzip der Stabilität. Dem Genie und der persönlichen Autorität Hegels mochte es gelingen, diesen Widerspruch entgegengesetzter Richtungen in seinen Ansichten auszugleichen oder doch zu verstecken und sich gleichsam schwebend über beiden zu erhalten. Jetzt aber, wo dieses persönliche Moment der Vermittlung fehlte, wo es darauf ankam, ein festes Prinzip für den Ausbau des Systems und für die Erklärung der Schriften Hegels selbst aufzustellen, jetzt mußten nothwendig jene inneren Gegensätze zum Vorschein kommen und ihr Recht behaupten.

Am Ersten machte sich dieser Gegensatz der Grundansichten in der Schule Hegels auf dem Gebiet religiöser Fragen bemerkbar. Schon in dem Streite über die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gottes hatte einer der Schüler Hegels, Göschel, die Aussprüche des Meisters in einer Weise gedeutet, welche sich der orthodoxen Ansicht allzusehr

zu nähern schien, um für völlig übereinstimmend mit dem Geiste der Hegelschen Lehre gelten zu können. Entschiedener jedoch und unheilbarer ward die Trennung der Schule in zwei feindliche Parteien, eine Partei des Fortschritts und eine conservative oder orthodoxe Partei, durch das berühmte Werk von Strauß, von welchem wir weiter unten ausführlicher zu sprechen haben werden.

Man hat die Richtungen und Schattirungen, welche innerhalb der Hegelschen Schule hervorgetreten sind, auf verschiedene Weise klassificirt. Strauß unterscheidet zwischen einer Rechten, einer Linken und einem Centrum, nach Analogie der bekannten politischen Parteinamen. Zu der Rechten zählt er alle Die, welche nicht von der reinen Speculation, sondern von irgend welchem positiven oder historischen Factum, mit einem Worte, vom Glauben ausgehen. Die äußerste Rechte bildet Göschel, der mehr Mystiker, als Philosoph ist; gemäßigter ist Bauer; Gabler steht auf dem Uebergange von der Rechten zum Centrum. Als Haupt des Centrums wird Rosenkranz aufgeführt, welcher das historische Factum mit der Idee, den positiven Glauben mit der Speculation zu versöhnen trachte. Zur Linken endlich rechnet Strauß sich selbst und alle Die, welche gleich ihm, dem Prinzip der Bewegung und des Fortschritts huldigen.

Eine andere Eintheilung hat Bayrhoffer in seinem Buch: „Idee und Geschichte der Philosophie'' vorgeschlagen. Er unterscheidet zwischen der negativen und der positiven Richtung und den wahren Vertretern der Speculation, welche die rechte Mitte zwischen den beiden Extremen halten. Die negative oder kritische Richtung vertritt den Fortschritt, die Bewegung, das rationelle Prinzip, allein sie führt auch zum Skepticismus und zur Immoralität. Als Anhänger dieser Richtung nennt Bayrhoffer: Strauß, Vatke und Richter;

dieselben negativen und destructiven Tendenzen findet er im jungen Deutschland. Die andere Seite, welche ihren Stützpunkt mehr im Glauben und im Gefühl, als in der Speculation sucht, zählt unter ihren Gliedern: Göschel, Bauer, Erdmann, Leo und Billroth; diese Philosophen nähern sich insgesammt mehr oder weniger dem Mysticismus und der Philosophie Schellings in ihrem neuern Stadium. Diejenigen endlich, welche die Ideen der Religion, der Moral und der Politik von einem wahrhaft speculativen und über dem beiden vorgenannten Extremen erhabenen Standpunkte aus entwickeln, sind: Gabler, Daub, Marheineke, Gans, Hinrichs, Henning, Hotho, Kapp, Michelet, Feuerbach, Rosenkranz, Schaller, Echtermeyer, Ruge, Biese, Matthias, Schmidt, Fränkel, Förster, Schulze u. s. w. Bayrhoffer selbst schlägt sich zu dieser Partei.

Diese letztere Eintheilung der Hegelschen Schule scheint uns nicht ganz genau, namentlich in Bezug auf die Abtheilung, welche Bayrhoffer die rechte Mitte nennt, denn von den Männern, welche Bayrhoffer dieser Partei zuzählt, gehört ein großer Theil einer der beiden andern Seiten an. So z. B. waren Ruge, Echtermeyer, Feuerbach jederzeit mehr Anhänger der Bewegung, als der Vermittlung, während andererseits Gabler unbedingt der stabilen Ansicht huldigt.

Eine dritte Unterscheidung endlich, und vielleicht die wichtigste in Bezug auf die Stellung der Hegelschen Schule zur Gegenwart, läßt sich machen zwischen den älteren oder, wie man sie auch wohl nennen kann, orthodoxen Anhängern Hegels, und einer jüngern Partei, welche zwar ebenfalls sich zur Schule Hegels bekennt und ihre philosophische Bildung mehr oder weniger aus dessen Ideen geschöpft hat, auch zum großen Theil sich noch der Terminologie Hegels be-

dient, welche aber doch keine Scheu trägt, sich überall da von den Ansichten Hegels zu trennen, wo diese mit den neueren Ideen, welche unterdeß im Politischen wie im Religiösen Geltung erlangt haben, oder überhaupt mit dem Prinzip des Fortschritts in Widerspruch zu stehen scheint. Man hat dieser Partei den Namen der junghegelschen gegeben; ihre Gegner haben sich wohl auch der verächtlichen Bezeichnungen: Hegelingen, Hegeliten u. s. w. bedient.

Die orthodoxe Partei besteht fast ausschließlich aus unmittelbaren Schülern Hegels und hat ihren Hauptsitz in Berlin. Sie beschäftigt sich vorzugsweise mit der Erklärung und Ausbildung der Hegelschen Lehre im Einzelnen, sowie mit deren Vertheidigung sowohl gegen die jüngere Partei, als auch gegen die strengen Anhänger des positiven Glaubens. Es sind dies gleichsam die Priester oder Eingeweihten, welche die Mysterien ihres Gottes hüten. Von ihnen geht die Sammlung und Herausgabe der Werke Hegels aus — ein schönes Denkmal, welches die Dankbarkeit der Schüler dem Andenken des Meisters errichtet! — und die Sorgfalt, womit sie die schwierige Aufgabe gelöst haben, bezeugt ihre treue Anhänglichkeit an den Verstorbenen. Die vornehmsten Mitglieder dieser Partei sind: Gabler, Marheineke, Hotho, Förster, Henning, Michelet, J. Schulze, Werder, welche sämmtlich in Berlin leben; ferner Hinrichs und Schaller in Halle und Rosenkranz in Königsberg. Auch der Jurist Gans und der Theologe Daub, Beide nicht mehr unter den Lebenden, gehörten zu den treusten Schülern Hegels. Das Organ der orthodoxen Partei oder der sogenannten Althegelianer sind die „Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik," welche im Jahr 1827 von Hegel und Gans gestiftet wurden.

Die andere Partei fand ihren Vereinigungspunkt vor-

nehmlich in den, 1838 von Ruge und Echtermeyer begründeten „Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst,“ welche i. J. 1841, genöthigt aus Preußen nach Sachsen zu fliehen, den Namen: „Deutsche Jahrbücher“ annahmen, jedoch auch unter diesem Namen nur kurze Zeit fortlebten, indem sie zu Anfang des Jahres 1843 von der sächsischen Regierung unterdrückt wurden. Anfangs beschränkte sich die Aufgabe, welche diese Jahrbücher sich stellten, darauf, die Wissenschaft mit dem Leben zu vermitteln, die abstracten Prinzipien der Philosophie durch ihre Anwendung auf Stoffe der Zeit zu beleben und gleichsam flüssig zu machen, umgekehrt aber das Leben, die empirischen Wissenschaften, die Litteratur und die Gelehrsamkeit durch diese Berührung mit den philosophischen Ideen zu vergeistigen, sie unter einem freieren und höheren Gesichtspunkte zu behandeln. Daher schlossen sich ihnen alle Die an, welche eine solche Durchdringung der Speculation mit den empirischen Wissenschaften und mit der Bewegung der Litteratur für ein Zeitbedürfniß erkannten, darunter selbst Viele von Denen, welche im Uebrigen strengeren philosophischen Ansichten huldigten, als die Herausgeber der Jahrbücher und die Mehrzahl ihrer Partei. Neben Strauß, Vatke, Vischer sah man Rosenkranz, Schaller, Bayrhoffer. Allein, wie sich das Prinzip der Jahrbücher mehr und mehr entwickelte, trat auch das kritische, negative Element immer stärker hervor. Die Männer der gemäßigten Ansicht zogen sich allmälig davon zurück, und selbst die am Weitesten Vorgeschrittenen wurden durch neue, noch weiter gehende Richtungen verdrängt; Strauß mußte Feuerbach, Feuerbach B. Bauer den Platz räumen. Zugleich richtete sich die kritische Tendenz der Jahrbücher immer ausschließlicher auf Gegenstände der Religion und der Politik und langte hier,

von Consequenz zu Consequenz fortschreitend, zuletzt bei ihrem Endresultate an, welches kein andres war, als die Auflösung der christlichen und überhaupt aller Religion in Philosophie, des Staats in absolute Demokratie. Auf diese neueste Phase der jüngeren Hegelschen Partei werden wir zurückkommen bei der Betrachtung der Resultate, welche aus der Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Religion und die Politik hervorgegangen sind.

Für jetzt müssen wir, nachdem wir im Allgemeinen die Hauptrichtungen der Hegelschen Schule charakterisirt haben, noch einen Blick auf einige der hervorstechendsten Persönlichkeiten in derselben und deren Bestrebungen für die Ausbildung der verschiedenen Theile des Systems werfen.

Unter Denen, welche vorzugsweise das logische Prinzip und die Methode der Hegelschen Philosophie zu begründen oder zu entwickeln versuchten, sind vor Allen zu nennen: Gabler, welcher noch ganz neuerdings ein Buch unter dem Titel „Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung" geschrieben hat, worin er die Hegelsche Logik gegen die ihr gemachten Vorwürfe vertheidigt, dabei aber von der ursprünglichen Auffassung derselben, wie sie Hegel selbst gegeben, insofern abweicht, als er das logische Denken nicht sowohl als ein seinen Inhalt völlig frei, durch einen Act der Selbstentwicklung, aus sich erzeugendes, sondern vielmehr als eine Formthätigkeit betrachtet, welche einen schon seienden und gegebenen, nur nicht bloß äußerlich, in der Natur oder in einem geschichtlichen Factum, sondern innerlich, für die innere Erfahrung, im Wesen des endlichen Geistes selbst und seiner Vernunft gegebenen Inhalt annehme und erkenne. Ferner gehört hierher: Hinrichs, dessen Buch: „Die Genesis des Wissens" ein Versuch ist, die von Hegel in der Phänomenologie und der

Logik aufgestellten Grundsätze weiter zu entwickeln; Göschel, welcher eine Apologie des Hegelschen Systems unter dem Titel: „Der Monismus des Gedankens" geschrieben hat, dabei jedoch noch stärker, als Gabler, nach der rechten Seite hin ausweicht; sodann Schaller, welcher gleichfalls das Prinzip der Hegelschen Lehre in seiner Schrift: „Die Philosophie unserer Zeit," namentlich gegen die neuhegelsche Schule und Schelling vertheidigt hat. Auch Bayrhoffer, Werder und, in mehr populärer Weise, Mager haben über die Hegelsche Methode geschrieben.

Die Naturphilosophie Hegels war lange Zeit in Vergessenheit gerathen. Hegel selbst war durch die praktischen Theile seines Systems, die er mit offenbarer Vorliebe behandelte, zu sehr in Anspruch genommen, um seine naturphilosophischen Ideen ins Einzelne auszuarbeiten. Erst neuerdings ist auch dieser Theil des Systems ausführlicher, in einem besondern Werke, von Bayrhoffer behandelt worden.

Die Psychologie und Anthropologie haben ihre Bearbeiter gefunden in Rosenkranz, Michelet und Daub, von denen namentlich der Letztgenannte in seinen, nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen die Anthropologie auf eine sehr geistvolle Weise, doch mit strenger Anknüpfung an die Sätze der Hegelschen Encyclopädie, behandelt hat.

Michelet hat auch über die Moral geschrieben.

Die Ideen Hegels über das Recht, den Staat, die Geschichte, die Kunst und die Religion sind Gegenstand einer großen Menge gründlicher und geistreicher Werke von Seiten seiner Schüler geworden. Wir müssen hier zuerst von Gans sprechen, dessen frühzeitiger Tod eine fühlbare Lücke nicht allein in den Reihen der Schule, sondern

auch auf dem Gebiete der Litteratur und in den geselligen Cirkeln Berlins hervorgebracht hat, wo er ebenso, wie in der Wissenschaft, durch die Gewandtheit und das Feuer seines Geistes glänzte. Gans war einer von den begabten Menschen, welche durch die Beweglichkeit ihres Geistes und ihrer Einbildungskraft Alles sich zu eigen zu machen verstehen. Gründlich vertraut mit den Speculationen der Philosophie und namentlich des Hegelschen Systems, zugleich aber auch mit allen Bewegungen der Litteratur und der allgemeinen Bildung der Gegenwart, wußte Gans Beides auf das Glücklichste in seinen Schriften wie in seinen Vorträgen zu vereinigen. Sein Hauptwerk ist: „Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung," ein Versuch, die Grundsätze des Rechts, insbesondere des Erbrechts, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrer Wechselwirkung mit den politischen Einrichtungen, den Sitten und dem ganzen socialen Zustande der verschiedensten Völker zu verfolgen. Dieses Werk, reich an Gelehrsamkeit und tiefen geschichtsphilosophischen Blicken, läßt uns sehr beklagen, daß es Gans nicht vergönnt gewesen ist, eine allgemeine Geschichte des Rechts von ähnlichem Standpunkte aus zu bearbeiten. Zwar hieß es, unter seinen nachgelassenen Papieren habe sich der Entwurf eines solchen Werks gefunden, allein bis jetzt ist wenigstens eine öffentliche Mittheilung desselben nicht erfolgt. Auch die politische Geschichte hat Gans nicht allein in seinen Vorträgen, sondern auch in Schriften behandelt, z. B. in einer Abhandlung über die Ursachen und den Verlauf der französischen Revolution, sowie in einer andern über die Geschichte der letzten funfzig Jahre. Seine politischen Ideen, welche er an mehrern Stellen seiner Schriften, z. B. in seinen „Briefen über Paris," seinen „Rückblicken auf Personen und Zustände," in der Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie u. s. w. niedergelegt hat, stim-

men zwar im Wesentlichen mit denen seines Lehrers überein; indeß war Gans, seinem ganzen Charakter nach, für die Bewegung der neueren Ideen und namentlich der von Frankreich ausgehenden empfänglicher, als der ängstliche und Alles sorgfältig abwägende Hegel. Mit Begeisterung begrüßte Gans die Revolution von 1830, und diese Sympathien, sowie die scharfe Kritik, die er nicht selten gegen die preußischen Zustände übte, zogen ihm von Seiten der Regierung eine strenge Ueberwachung und sogar ein zeitweiliges Verbot seiner Vorlesungen zu.

Die Geschichtsphilosophie Hegels ward weiter ausgeführt von Kapp, Rebenstein, Cieszkowsky u. A. Rosenkranz hat einen interessanten Abriß von der Entwicklung der Geschichtsphilosophie in Deutschland gegeben.

Mit besonderm Eifer hat sich die Hegelsche Schule der Geschichte der Philosophie angenommen, und wir verdanken derselben mehrere schätzbare Werke in diesem Fache. Wir nennen hier vor Allem das Werk von Michelet über die neuere Philosophie, die Schriften von Bayrhoffer, Feuerbach, Erdmann u. s. w., welche sich ebenfalls vorzugsweise mit der Entwicklung dieses Abschnitts der Philosophie beschäftigen; ferner das von Marbach über die alte Philosophie u. s. w. Henning hat ebenfalls einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie geliefert unter dem Titel: „Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung."

Die Aesthetik hat nicht minder tüchtige Bearbeiter unter den Schülern Hegels gefunden, so z. B. Rosenkranz, dessen ästhetische und litterarhistorische Schriften sich eines verdienten Ansehens erfreuen; Vischer, welcher über das Erhabene und das Lächerliche geschrieben hat; Ruge, als Verfasser einer „Vorschule der Aesthetik;" Rötscher, Göschel, Weiße, Hinrichs u. A. Auch Gans hat in mehreren

geistvollen Abhandlungen seine Ansichten über die Dichtwerke Shakspeares, Tiecks u. A. entwickelt. Besonders erwähnen müssen wir hier die von mehreren den Genannten gemachten Versuche einer Erklärung der Meisterwerke unserer Dichter und namentlich Goethes mit Hülfe der Begriffe und Anschauungen der Hegelschen Philosophie. Namentlich war es der Faust, dieses größte Meisterwerk unserer Litteratur, diese Welt voll Gestalten und Gedanken, dieses treue Bild des Lebens und insbesondere des innerlichen Lebens des deutschen Geistes, welcher den Philosophen aus der Hegelschen Schule reichen Stoff zu den mannigfachsten Deutungen und Erklärungen darbot. Freilich waren diese Deutungen, wie sie ein Göschel, ein Weiße, ein Rosenkranz gaben, größtentheils so mystisch, so tiefsinnig dunkel und so gesucht, daß Goethe wohl Recht hatte, wenn er sich verwundert darüber bezeigte, daß er so viele wunderbare Dinge im Faust gesagt haben solle, von denen er bei dessen Abfassung Nichts geahnt habe. Nicht glücklicher scheint uns der Versuch, den Hinrichs gemacht hat, die einzelnen Dichtwerke Schillers in einen organischen Zusammenhang zu bringen, so nämlich, daß die verschiedenen Ideen und Conceptionen des Dichters sich ungefähr mit derselben logischen Nothwendigkeit und Stetigkeit entwickelt haben sollen, wie die Glieder eines philosophischen Systems. Ungleich reelleren Werth haben die gründlichen Arbeiten von Rötscher über die Wahlverwandtschaften Goethes, den Lear Shakspeares und Aehnliches.

Die gewaltigste Bewegung brach jedoch durch die Hegelsche Philosophie auf dem Gebiete der Theologie hervor. Wir müssen hier zwei Richtungen unterscheiden, welche von dieser Philosophie ausgingen, eine speculativtheologische und eine rein kritische, welche anfangs unter der Form der sogenannten mythischen Theologie auftrat, später

aber bis zur Auflösung alles Inhalts der Theologie fortging und in einem vollkommenen philosophischen Radicalismus und Skepticismus endigte.

Die speculative Theologie, welche aus der Hegelschen Philosophie hervorging, bediente sich der Grundsätze dieser Lehre, um die Glaubenswahrheiten des Christenthums philosophisch zu begründen und zu erklären. Man ging dabei von der Ansicht aus, daß der Inhalt des Christenthums mit den Ideen des wahrhaft speculativen Denkens in vollkommner Uebereinstimmung stehe und daher nur gewinnen könne, wenn man ihm, an der Stelle der, längst als unzureichend erkannten Beglaubigung durch ein äußeres, geschichtliches Factum, die innere philosophische Ueberzeugung zur Grundlage gebe. Auch die Dogmengeschichte und namentlich die Erkenntniß des Zusammenhanges der christlichen mit den vorchristlichen Religionen zog mannigfachen Gewinn aus den Hegelschen Ideen. So entstand eine Reihe bedeutender theologischer Schriften: die „Dogmatik" von Marheineke; die kirchengeschichtlichen Werke von Baur, worunter sein berühmtestes das über die Theologie der Gnostiker; ferner die, zwar etwas schwer verständlichen, doch gediegenen und geistvollen Arbeiten von Daub; die von Billroth, Rosenkranz u. A.

Neben dieser speculativen Theologie jedoch, welche den positiven Glauben, wenn auch nicht der Form, so doch dem Inhalt nach in seiner vollen Wesenheit zu erhalten, ja sogar zu befestigen strebte, entwickelte sich aus der Hegelschen Philosophie noch eine andere Richtung auf die Religion hin, welche einen entschieden kritischen und negativen Charakter entfaltete.

Diese Bewegung auf theologischem Gebiete ging zuerst aus von David Strauß, dem Urheber der sogenannten mythischen Theologie.

Schon frühere Philosophen, namentlich Kant, Schelling und Schleiermacher, hatten die Ansicht aufgestellt, daß man die Berichte von der Persönlichkeit, den Thaten und Schicksalen Christi nicht geschichtlich, sondern speculativ, als die Darstellung oder Verkörperung gewisser Ideen erklären müsse, und die Exegese der christlichen Religionsschriften hatte, bei der Unmöglichkeit, dieselben buchstäblich zu verstehen, theilweise zu einem ähnlichen Resultate geführt. Indem nun Strauß diesen Weg einer durch philosophische Ideen vermittelten Auffassung der christlichen Religionswahrheiten consequent verfolgte, gelangte er zu der sogenannten mythischen Ansicht vom Christenthume. Dieser Ansicht zufolge, gründen sich alle die Berichte, die wir über das Leben und die Lehre Jesu besitzen, nicht auf wirkliche, geschichtliche Thatsachen, sondern auf bloße Mythen; d. h. sie stellen nur gewisse Ideen oder Vorstellungen dar, welche sich in dem Volke, unter welchem sie entstanden, mit einer geschichtlichen Nothwendigkeit, als das Resultat seiner religiösen Bildung, entwickelt hatten. Strauß leugnet hiermit nicht geradezu die geschichtliche Existenz Jesu selbst, sondern nur Dasjenige, was man dieser geschichtlichen Person beigelegt habe, um sie zu einer wunderbaren, göttlichen Persönlichkeit zu machen. Es ist unrichtig, sagt Strauß, wenn man annimmt, daß das Göttliche oder die Idee sich zu irgend einer Zeit in einem bestimmten Individuum ganz und rückhaltlos ausgeprägt, daß irgend ein Individuum die absolute Erscheinung des göttlichen Geistes in sich dargestellt habe. Auch Christus ist daher nicht ein solches absolut göttliches Individuum, sondern er ist nur der Repräsentant einer der weltgeschichtlichen Epochen, in denen sich das Absolute in der Menschheit verwirklicht. So wie die alten Völker die Ideen, unter deren Einfluß sie sich entwickelten,

in menschliche, individuelle Gestalten kleideten, wie sie die Idee der Tapferkeit und Stärke in dem Mythus vom Herkules, die Idee der Kultur im Bakchus personificirten und zur sinnlichen Anschauung brachten, so ist auch die Person, die Wirksamkeit, das Leiden und der Tod Jesu nur eine solche sinnliche Verkörperung einer im Volke lebenden Idee, der Idee eines unmittelbaren Abgesandten Gottes, eines Mittlers zwischen den Menschen und Gott. Diese Idee knüpfte man an die geschichtliche Erscheinung eines Individuums, welches durch seine Persönlichkeit und durch seine Schicksale die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen vorzugsweise auf sich zog und dadurch Anlaß gab, daß man es zum Träger eines solchen Mythus machte und von ihm alles Das als geschichtliche Thatsache aussagte, was jene Idee in ihrer consequenten Entwicklung mit sich brachte.

Verwandelt sich nun auf diese Weise Christus, d. h. der Christus, wie die Schriften unserer Religion ihn darstellen, aus einer geschichtlichen Person in einen bloßen Repräsentanten einer Idee oder einer gewissen Entwicklungsstufe des Weltgeistes, so ergiebt sich daraus auch die Nothwendigkeit, sein Leben und seine Lehre nicht als ein geschichtlich Gegebenes äußerlich aufzunehmen, sondern es speculativ aufzufassen und fortzubilden. Wenn daher die Kirchenlehre Jesus als ein göttliches Individuum, als den Gottmenschen darstellt, so haben wir vielmehr dies so zu verstehen, daß die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen nicht in einem Individuum, sondern nur in der Idee der Gattung stattfindet. „Die Menschheit," sagt Strauß, „ist der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der

Natur; sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen wie außer demselben, bemächtigt, diese, ihm gegenüber, zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und in der Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Strebende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht; d. h., durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig."

Hiernach würde also die Persönlichkeit Christi diejenige Bedeutung gänzlich verlieren, welche die christliche Kirchenlehre ihr zuschreibt und worauf sie ihr ganzes dogmatisches System stützt, die Bedeutung nämlich einer absoluten Erscheinung oder Offenbarung des göttlichen Geistes, welche, als solche, für alle andere Individuen im Denken und Handeln maßgebend wäre.

In diesem Punkte jedoch verfiel Strauß in eine ähnliche Inconsequenz, wie schon vor ihm in ähnlichem Falle Hegel. Eine gewisse Scheu hielt ihn ab, die letzte Consequenz seiner Lehre auszusprechen, und so kam es zu einer vermittelnden

Ansicht, welche er zuerst in seinen Streitschriften und in einem besondern Aufsatze „über das Vergängliche und das Bleibende im Christenthume" ausführte, welche er aber sodann auch in die dritte Auflage seines Werkes selbst aufnahm. Hier erklärte nämlich Strauß: wie an der Spitze aller welthistorischen Handlungen Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjectivitäten, ständen, wie alle die verschiedenen Richtungen, in welche der Reichthum des göttlichen Lebens in der Menschheit sich auseinandersetze, — Kunst, Wissenschaft u. s. w. — durch große Individuen vertreten würden; wie insbesondere auf dem Felde der Religion, wenigstens innerhalb des monotheistischen Gebietes, alle eigenthümliche Gestaltungen an hervorragende Persönlichkeiten geknüpft wären, so könne auch das Christenthum nicht eine Ausnahme von diesem Typus machen; die gewaltigste geistige Schöpfung könne nicht ohne nachweisbaren Urheber, nicht das bloße Ergebniß des Zusammenstoßes zerstreuter Kräfte und Ursachen sein. Durch diese Erwägung trete Jesus in die Kategorie der hochbegabten Individuen, welche auf den verschiedenen Lebensgebieten die Entwicklung des Geistes in der Menschheit zu höheren Stufen zu erheben berufen sind, Individuen, welche wir auf den außerreligiösen Feldern, namentlich auf denen der Kunst und Wissenschaft, als Genies zu bezeichnen pflegen. Unser Verhältniß zu Jesu würde also zu betrachten sein als ein Kultus des Genius. Würde aber scheinbar hierdurch Jesus noch nicht über alle andere Individuen, sondern nur in eine Linie mit den hervorragendsten unter diesen, mit einem Homer, einem Moses, einem Cäsar, einem Raphael gestellt, so zeige doch eine tiefere Betrachtung, daß er wirklich über allen Diesen stehe, da nicht nur unter den verschiedenen Gebieten, in welchen die göttliche Schöpferkraft des Genies sich entfalten könne, das der

Religion das vornehmste, der Mittelpunkt aller übrigen sei (insofern in der Religion allein der göttliche Geist dem menschlichen im unmittelbaren Selbstbewußtsein nahe trete), sondern auch innerhalb des religiösen Gebietes Christus, als Urheber der höchsten Religion, die übrigen Religionsstifter weit überrage. Endlich aber, noch einen Schritt weiter gehend, erklärte Strauß, daß auch nicht anzunehmen sei, es könne in der Zukunft ein Anderer kommen, der sich zu Christo als Gleicher oder gar als Höherer verhielte, indem offenbar die Einheit Gottes und des Menschen in Christo mit einer solchen Energie aufgetreten sei, wie es zum zweiten Male nicht vorkommen könne.

Das Schlußresultat, zu welchem Strauß durch alle diese Betrachtungen gelangte, sprach er in folgenden Worten aus:

„Mit Beiseitestellung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthinniger Vollkommenheit, als unvollziehbarer, fassen wir Christum als Denjenigen, in dessen Selbstbewußtsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfange seines Gemüthes und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängte; der insofern einzig und unerreicht in der Weltgeschichte steht, ohne daß jedoch das von ihm zuerst errungene und ausgesprochene religiöse Bewußtsein sich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes entziehen dürfte.“

Später jedoch nahm Strauß die Zugeständnisse, welche er hier der bestehenden religiösen Ansicht gemacht hatte, eines nach dem andern wieder zurück, und in seinem zweiten größern Werke, der „christlichen Glaubenslehre“, worin er seine speculative Anschauungsweise auf alle Theile der christlichen Religionslehre anwandte, gelangte er zu einem völlig negativen

Resultate, einer Auflösung der positiven Dogmen in philosophische Ideen, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als wie es die sogenannte speculative Theologie zu thun vorgab. Gestützt nämlich auf die Idee einer vollkommnen Durchdringung des göttlichen Wesens mit der Welt, wonach dasselbe also nicht ein Besonderes außer- oder überhalb der Welt, sondern nur der in der Welt selbst waltende und wirkende Geist ist, auch nicht in einzelnen Erscheinungen sich in seiner ganzen Fülle offenbart, sondern nur in der ganzen Reihe derselben, in dem unendlichen Processe des Werdens, der durch alle Erscheinungen hindurch, und über alle fortgeht — gestützt auf diese Ansicht, welche von Hegel namentlich in der Philosophie des objectiven Geistes entwickelt worden war, findet natürlich Strauß in allen Sätzen der christlichen Glaubenslehre eine Menge von Widersprüchen, und sein Bestreben geht dahin, nachzuweisen, wie, in Folge dieser innern Widersprüche, die christlichen Dogmen, durch eine Menge von Erklärungs- und Vermittlungsversuchen hindurch — Versuchen, die sämmtlich erfolglos blieben und bleiben mußten — endlich von selbst ihrer Auflösung in die Ideen der modernen Philosophie entgegengegangen seien. So löst sich das Dogma von der Persönlichkeit und dem Dasein Gottes außerhalb der Welt in die Idee auf, daß das Absolute oder das allgemeine Wesen der Welt sich in einem unendlichen Processe des Werdens mehr und mehr personificire, zur Persönlichkeit erhebe; so treten an die Stelle der göttlichen Eigenschaften, von welchen die Kirchenlehre die Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt abhängig macht, die in der Welt selbst liegenden Weltgesetze; von einer Schöpfung der Welt, als einem besondern Act eines höheren Willens, kann überhaupt nicht mehr die Rede sein. Auch die Widersprüche, in welche die Lehre von der sittlichen Natur des

Menschen verfiel und welche zu den heftigsten Streitigkeiten unter den Theologen selbst Anlaß gaben, lösen sich auf dem Standpunkte der modernen Philosophie von selbst auf, denn ihr ist der menschliche Geist nicht ein unmittelbar von Gott geschaffenes Wesen, sondern nur eine aus der Natur oder der Materie sich herausbildende und einer fortschreitenden Vervollkommnung fähige Entwicklungsstufe des allgemeinen göttlichen Lebens. Das Böse im Menschen ist daher nicht das Product eines einzelnen, willkührlichen Actes, des Sündenfalles, sondern nur die natürliche Folge des Einflusses, welchen die Materie, als Basis des menschlichen Geistes, auf diesen fortwährend ausübt. Daher muß ferner die Idee einer Versöhnung durch ein, das Göttliche in einer absoluten Erscheinung darstellendes Individuum, einen Gottmenschen, der Idee eines in der ganzen Menschheit sich ausprägenden und verwirklichenden göttlichen Geistes weichen. Endlich kann auch das Dogma von der Unsterblichkeit vor der Kritik und der pantheistischen Auffassung nicht bestehen, da, nach dieser, die Seele nicht ein besonderes Wesen, sondern nur ein Theil der unendlichen Substanz ist, folglich auch nur innerhalb der Entwicklungsreihe, in welcher sich diese Substanz darstellt, nicht aber außerhalb derselben Dasein und Leben zu haben vermag.

Muß nun solchergestalt die religiöse Vorstellung von einem Uebernatürlichen, Außerweltlichen in allen Punkten der natürlichen, philosophischen Ansicht weichen, so kann auch das sittliche Verhalten des Menschen nicht mehr von solchen religiösen Begriffen abhängig gemacht werden. An die Stelle der ascetischen Moral oder der Glaubensheiligkeit, welche die Kirche lehrte, tritt das natürliche Verhalten des Menschen zu der sittlichen Ordnung, deren Glied er ist; an die Stelle des Kultus, der unmittelbaren Erhebung zu einem übersinnlichen

Wesen durch Gebet und Andacht, die Versenkung in die Tiefen der Speculation, welche uns das innerste Wesen der Natur und der Menschenwelt, also das wahrhaft Göttliche, erschließt; an die Stelle der Kirche endlich, als einer nur vorläufigen und unvollkommnen Form menschlicher Gemeinschaft, der Staat, als das höchste Product der sittlichen Freiheit der Menschen.

Dies ist also, nach Strauß, das nothwendige Endresultat der geschichtlichen Bewegung, welche die religiösen Vorstellungen durchlaufen haben. Diese Vorstellungen, in ihrer ursprünglichen, einfachen Gestalt, sprachen das Bewußtsein, das geistige und gemüthliche Bedürfniß der Zeit aus, in welcher sie entstanden; bei der fortschreitenden Bildung der Menschheit mußten auch sie sich fortbilden, entwikkeln, abklären, und so ist die Auflösung der christlichen Glaubenslehre in speculative Begriffe im Grunde keine eigentliche Aufhebung, sondern nur eine Zurückführung derselben auf ihren wahren, inneren Gehalt, den die religiöse Vorstellungsweise entstellt hatte.

Allein unterdessen war schon ein kühnerer Denker aufgetreten und hatte das Resultat, welches Strauß auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung herbeizuführen suchte, auf dem directen Wege einer Kritik des menschlichen Bewußtseins und der darin wurzelnden religiösen Vorstellungen angestrebt. Es war dies Feuerbach, der Verfasser der Schrift: „Das Wesen des Christenthums.“

Der Gang, den Feuerbach in dieser Schrift nimmt, ist folgender:

Die alte, orthodoxe Theologie, sagt Feuerbach, betrachtete die christlichen Religionsvorstellungen als geoffenbarte Wahrheiten; die moderne, speculative Theologie hebt den Unterschied zwischen der Quelle der religiösen Vorstel-

lungen und dem Organe, durch welches dieselben aufgefaßt werden, d. h. zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste, auf; sie erklärt jene Vorstellungen für nothwendige Denkacte des menschlichen Bewußtseins; sie hält also deren Inhalt fest und ändert nur die Form. Allein eine tiefere Auffassung dieser Vorstellungen läßt uns in denselben nicht nothwendige Denkacte, sondern nur zufällige, subjective Richtungen unsers Bewußtseins, zum großen Theil sogar krankhafte Vorbildungen desselben erkennen. Die religiösen Vorstellungen sind daher rein psychologisch oder anthropologisch zu erklären; d. h. der Mensch hat das Wesen seines Bewußtseins, die Gefühle, Vorstellungen, Wünsche und Bedürfnisse seines Herzens objectivirt, ihnen ein selbstständiges Dasein außer sich und ein Verhältniß zu sich gegeben. Wenn wir z. B. Gott als ein gütiges Wesen betrachten, so ist dies nur eine Objectivirung des im Wesen unseres Bewußtseins begründeten Gefühls der Güte oder Liebe; wenn wir an die Existenz Gottes, als eines Subjects, glauben, so geschieht dies nur, weil wir selbst existiren, selbst Subjecte sind; u. s. w. Die Schranke unseres Wesens, sagt Feuerbach, ist zugleich die Schranke unseres Bewußtseins; die Religion, welche auf unsrem Bewußtsein beruht, kann folglich zu ihrem Gegenstande nichts Anderes haben, als unser eigenes Wesen oder Dasjenige, was sich uns als solches in unsrem Bewußtsein ankündigt. Wenn daher die Religion sich als Bewußtsein des Unendlichen darstellt, so heißt dies nichts Anderes, als: sie ist das Bewußtsein des Menschen von seinem unendlichen Wesen.

Dies nun auf die einzelnen Dogmen des Christenthums angewandt, ergiebt folgende Resultate:

Das erste dieser Dogmen ist das von dem Sein und Wesen Gottes überhaupt. In der religiösen Vorstellung wird

dieses Wesen Gottes dem menschlichen entgegengesetzt; allein, genauer betrachtet, findet dieser Gegensatz nur zwischen zwei verschiedenen Richtungen innerhalb des menschlichen Bewußtseins selbst statt, nämlich, zwischen dem Verstand mit seinem abstracten Gesetze moralischer Vollkommenheit und Mangellosigkeit, als der allgemeinen, unpersönlichen, gleichsam übermenschlichen Kraft im Menschen, dem eigentlichen Gattungsvermögen, und dem Herzen, dem Vermögen des Individuellen, mit seinen besondern Interessen, Neigungen und Angelegenheiten. Diesen Gegensatz nun zwischen dem abstracten Verstande und dem individuellen Gefühle hat man aus dem Bewußtsein herausverlegt, dergestalt, daß man als das eine Glied desselben den Menschen, als das andere aber ein selbstständiges, über dem Menschen stehendes Wesen annahm, Gott. Gott ist also nichts Weitres, als das Gesetz oder Wesen des Verstandes; d. h. der Begriff Gottes ist entstanden durch die Personification einer bestimmten Richtung unsres Bewußtseins, der abstrahirenden Verstandesthätigkeit.

Weil nun, ferner, der im menschlichen Bewußtsein bestehende Gegensatz zwischen Verstand und Gefühl ausgeglichen wird durch die Liebe, so hat die Religion auch dieses psychologische Factum, die innerliche Versöhnung des Menschen mit sich selbst, in eine gegenständliche Vorstellung übersetzt, in das Dogma von der Incarnation oder Menschwerdung Gottes. So wie also die Vorstellung Gottes, als eines besonderen, außer- und übermenschlichen Wesens, eine bloße Personification unserer abstracten Verstandsrichtung ist, so hat das Bild einer Menschwerdung Gottes keine andere Bedeutung, als diese, daß der Mensch, welcher durch seinen Verstand, sein abstractes Denken sich über die eigentlichen, bestimmten menschlichen Verhältnisse erhebt, sich denselben gleichsam entfremdet, durch seine Herzensregungen, durch seine Liebe wie-

der zur Theilnahme an diesen Verhältnissen, zum Mitgefühl für andere Menschen, deren Interessen und Leiden, zur Versöhnung mit sich selbst, d. h. mit seinen individuellen Gefühlen und Bedürfnissen, zurückkehrt.

Ebenso ist das Dogma von dem leidenden Gotte nur eine Ausgeburt des empfindsamen, einwärts gekehrten, weltscheuen Gemüths. „Die Anschauung eines leidenden Gottes," sagt Feuerbach, „war die höchste Selbstbejahung, die höchste Wollust des leidenden Herzens."

Das Geheimniß der Trinität ist nichts Weiteres, als das Bewußtseinsfactum, daß der Mensch erst durch die Mittheilung an Andere den vollen Gehalt des Lebens, erst durch das Bewußtsein von Andern, dem Wesen nach ihm Gleichen, das wahre Bewußtsein von sich selbst hat.

Auch die Vorstellung, daß der Uebergang von Gott zur Welt durch den Logos vermittelt werde, sucht Feuerbach aus einem ähnlichen Bewußtseinsfactum zu erklären. Der Mensch, sagt er, hat den Trieb nach Unbeschränktheit, zugleich aber auch, in dem Bewußtsein der Welt außer ihm, das Gefühl des Beschränktseins durch diese Welt. Dieser Widerspruch zwischen dem Selbst des Menschen und seinem Gegentheil wird nun gemäßigt durch das Bewußtsein eines Wesens, welches zwar auch ein anderes ist, als das eigene Ich des Menschen, und insofern ihm die Anschauung seiner Beschränktheit giebt, aber doch so, daß es zugleich sein Wesen bejaht und ihm vergegenständlicht. Dies Andere, welches zwischen dem Ich und die Natur tritt, wodurch das Ich sich selbst auf die Natur bezieht, ist ein andres Ich. „Der erste Gegenstand des Menschen ist der Mensch," sagt Feuerbach; „der Sinn für die Natur, der uns erst das Bewußtsein der Welt als Welt erschließt, ist ein späteres Erzeugniß, denn er entsteht erst durch den Act der Absonderung des Menschen von sich."

Dieser Act des Sichselbstunterscheidens und Sichselbsterkennens des Menschen in einem andern Ich soll nun Das sein, was dem Dogma von dem Logos in Gott zu Grunde liege.

Die Schöpfungsidee erklärt sich aus dem Triebe des Menschen nach unendlich freier Subjectivität. Durch das Bewußtsein von der Welt wird dieser Trieb beschränkt; er kann sich daher nicht anders geltend machen, als indem er die selbstständige Existenz der Welt in Gedanken aufhebt, sie selbst zum Producte eines Willens macht, der im Grunde doch nur seinen eignen Willen repräsentirt. Die Schöpfungsidee ist also nicht eigentlich als eine Erklärung der Schöpfung zu betrachten, sondern nur als der Wunsch oder das Verlangen, daß keine Welt, keine Materie sein solle.

Aus einem ähnlichen Bedürfnisse legt der Mensch Gott — d. h. der personificirten Idee seines eignen Wesens — Allmacht bei, wendet sich im Gebete hülfesuchend an diese Allmacht, erwartet von ihr Wunder u. s. w. Das Gemüth wünscht, was in dem natürlichen Laufe der Dinge entweder gar nicht oder doch nicht auf diese Weise eintreten würde (z. B. Wiedererweckung eines Todten, plötzliche Heilung eines Kranken); die Einbildungskraft realisirt diesen Wunsch, d. h. sie stellt sich dessen Realisirung als vollendete, geschichtliche Thatsache vor. Durch eine solche Selbsttäuschung, gleichsam eine Vision glaubt Feuerbach alle Wunder des Christenthums erklären zu können, selbst solche, welche im Angesicht einer Versammlung von Individuen stattfanden. „Denn," sagt er, „wem sollte es unbekannt sein, daß es auch gemeinschaftliche Träume, gemeinschaftliche oder gleichartige Visionen giebt, zumal bei gemüthlichen, in und auf sich beschränkten, eng zusammenhaltenden Individuen?"

Mit dieser Erklärung beseitigt Feuerbach auch dasjenige Wunder, welches von jeher als die Hauptstütze des christ-

lichen Glaubens betrachtet worden ist, die Auferstehung Christi. „Die Auferstehung Christi," sagt er, „ist der realisirte Wunsch des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode, die persönliche Unsterblichkeit, als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache."

Ueberhaupt ist Christus selbst, der erscheinende Gott, der Erlöser, nichts Andres, als: „der realisirte Wunsch des Gemüths, frei zu sein von den Gesetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Wege gebunden ist, der realisirte Wunsch, von den moralischen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberschlage, d. h. auf absolut subjective, gemüthliche Weise erlöst zu werden. Der höchste Selbstgenuß der Subjectivität, die höchste Selbstgewißheit des Menschen überhaupt ist, daß Gott für ihn handelt, für ihn leidet, für ihn sich opfert."

Endlich aber stellt sich der Mensch auch noch Das, was er schon in der Idee Gottes als ein besondres Wesen sich gegenübergesetzt hat, seine unendliche Subjectivität, als einen Zustand seines eignen Wesens vor, aber als einen zukünftigen, in dem Glauben an ein himmlisches Leben. Von diesem Glauben sagt Feuerbach, er sei „der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur."

Dies also ist, nach Feuerbachs Ansicht, Ursprung und Wesen aller unsrer religiösen Vorstellungen. So betrachtet, d. h. als der Ausdruck der pathologischen Regungen, Bedürfnisse, Wünsche des Menschen, sind diese Vorstellungen etwas mit dem Wesen des Menschen Uebereinstimmendes. Wenn jedoch diesen Vorstellungen, wie dies in der Religion geschieht, eine selbstständige Geltung zugeschrieben, wenn unser praktisches Verhalten von dem Glauben an solche Vorstellungen abhängig gemacht wird, statt daß die Letztern sich, als

Producte unserer praktischen Bedürfnisse, auch nach diesen richten und daher den natürlichen Entwicklungsgesetzen unsres Bewußtseins unterliegen sollten, — dann tritt eine solche Auffassungsweise nothwendig mit der eigentlichen Richtung unsres Wesens, mit unsrer Bestimmung als Menschen und mit den Interessen der Gesellschaft in Widerspruch. Die Religion und deren Repräsentantin, die Theologie, fordert von dem Menschen, daß er den bestimmten Inhalt des Glaubens, den sie aufstellt, ohne Kritik annehme und zum Maßstabe seines Erkennens wie seines Handelns mache; sie macht selbst die Gültigkeit der Moralgesetze abhängig von der Uebereinstimmung derselben mit ihren Dogmen, vernichtet also gänzlich die freie Sittlichkeit; sie stellt einen bestimmten Glauben auf, der nothwendig ein Sonderglaube ist, und schließt alle Die von der Seligkeit aus, die nicht unbedingt diesen Sonderglauben bekennen; dadurch aber tritt sie in Widerspruch mit dem Gesetz der Liebe, welches sich über alle Menschen ausbreitet.

So gelangt endlich Feuerbach zu dem Resultate, daß die Menschheit sich über das Christenthum, über das eigenthümliche Wesen der Religion überhaupt erheben müsse.

„Wir haben bewiesen," sagt er, „daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher ist, und zwar menschlich in dem doppelten Sinne dieses Worts, in welchem es ebensowohl etwas Positives, als etwas Negatives bedeutet; daß die Religion nicht nur die Mächte des menschlichen Wesens, sondern selbst auch die Schwachheiten, die subjectivsten Wünsche des menschlichen Herzens, wie z. B. in den Wundern, unbedingt bejaht; bewiesen, daß auch die göttliche Weisheit menschliche Weisheit, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des absoluten Geistes der sogenannte endliche, subjective Geist ist. Aber die Religion

hat nicht das Bewußtsein von der Menschlichkeit ihres Inhalts; sie setzt sich vielmehr dem Menschlichen entgegen, oder wenigstens, sie gesteht nicht ein, daß ihr Inhalt ein menschlicher ist. Der nothwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses offene Bekenntniß und Eingeständniß, daß das Bewußtsein Gottes nichts Anderes ist, als das Bewußtsein der Gattung; daß der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung; daß der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann, als das Wesen der menschlichen Natur.

Was der Religion das Erste ist, Gott, Das ist an sich, der Wahrheit nach, das Zweite, denn es ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen, und, was ihr das Zweite ist, der Mensch, Das muß daher als das Erste gesetzt und ausgesprochen werden. Die Liebe zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie muß zur ursprünglichen werden; dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverlässige Macht; hinter der religiösen kann sich auch der Haß sicher verbergen. Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini Deus est — dies ist der oberste praktische Grundsatz, dies ist der Wendepunkt der Weltgeschichte. Die Verhältnisse des Kindes zu den Aeltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz die moralischen Verhältnisse sind per se wahrhaft religiöse Verhältnisse. Das Leben ist überhaupt in seinen wesentlichen, substanziellen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöse Weihe empfängt es nicht erst durch die Hand des Priesters. Die

Religion will durch ihre, an sich äußerliche Zuthat einen Gegenstand heiligen; sie spricht dadurch sich allein als die heilige Macht aus; sie kennt außer sich nur irdische, ungöttliche Verhältnisse; darum tritt sie eben hinzu, um sie erst zu heiligen, zu weihen. Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe — ist durch sich selbst, durch die Natur der Verbindung, die hier geschlossen wird, heilig. Nur die Ehe ist eine religiöse, die eine wahre ist, die dem Wesen der Ehe, der Liebe entspricht. Und so ist es mit allen sittlichen Verhältnissen. Sie sind nur da moralisch, sie werden nur da mit sittlichem Sinne gepflogen, wo sie durch sich selbst als religiöse gelten. Wahrhafte Freundschaft ist nur da, wo die Grenzen der Freundschaft mit religiöser Gewissenhaftigkeit bewahrt werden, mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Dignität seines Gottes wahrt. Heilig ist und sei Dir die Freundschaft, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst!

Im Christenthum werden die moralischen Gesetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität selbst zum Kriterium der Religiosität gemacht; aber die Ethik hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für sich selbst die Bedeutung der Religion. Diese fällt nur in den Glauben. Ueber der Moralität schwebt Gott, als ein von den Menschen verschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt. Alle Gesinnungen, die dem Leben, dem Menschen zugewendet werden sollten, alle seine besten Kräfte vergeudet er an das bedürfnißlose Wesen. Die wirkliche Ursache wird zum selbstlosen Mittel, eine nur vorgestellte, imaginaire Ursache zur wahren, wirklichen Ursache. Der Mensch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere, selbst mit Opfern, dargebracht. Der Dank, den er seinem Wohlthäter ausspricht, ist nur ein scheinbarer; er

gilt nicht ihm, sondern Gott. Er ist dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menschen. So geht die sittliche Gesinnung der Religion unter!

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgesetze respectirt finden, so hat dies nicht in der Religion seinen Grund, sondern in dem ursprünglichen, natürlichen, sittlichen und rechtlichen Bewußtsein, dem die rechtlichen Verhältnisse als solche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch sich selbst heilig ist, Dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum ist nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Institut vorgestellt wurde, sondern, weil es durch sich selbst, für sich selbst für heilig galt, wurde es als ein göttliches Institut betrachtet. Die Liebe ist nicht dadurch heilig, daß sie ein Prädicat Gottes, sondern sie ist ein Prädicat Gottes, weil sie durch und für sich selbst göttlich ist."

Während auf diese Weise die philosophische Kritik auf einem noch directeren Wege, als dem der Exegese und Geschichtsforschung, den Inhalt der religiösen Vorstellungen bekämpfte und auflöste, ward auch jener erstere, schon von Strauß mit so großem Erfolg betretene Weg weiter verfolgt. Br. Bauer, in seinem Werke: „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker," bildete die mystische Ansicht von Strauß dahin aus, daß er die neutestamentliche Geschichte für eine freie schriftstellerische Production ihrer Urheber erklärte, eine Production, welche durch das in der christlichen Gemeinde lebende und sich mehr und mehr entwickelnde religiöse Bewußtsein angeregt, zugleich aber von jedem einzelnen dieser Schriftsteller mehr oder weniger selbstständig aufgefaßt und ausgebildet worden sei. Der Gegensatz dieser Ansicht zu der von Strauß beruht also vornehmlich auf der höhern Geltung, welche Bauer dem einzelnen Subjecte und seinem

Selbstbewußtsein einräumt. Wie Strauß die Sache darstellte, so schien der Entstehung und Entwicklung des Vorstellungskreises, dessen Mittelpunkt und Träger Jesus sein sollte, eine gewisse objective, geschichtliche Nothwendigkeit und Berechtigung zu Grunde zu liegen; es schien, als habe die christliche Lebensansicht (deren höchster Ausdruck die Messiasidee, der Mythus von einem Gottmenschen war) sich nothwendig gerade so und nicht anders bilden müssen; als seien die Subjecte, welche für die Verbreitung und Fixirung dieser Ansicht thätig waren, namentlich die Urheber der neutestamentlichen Schriften, nur die willenlosen Werkzeuge jener mysteriösen Substanz, des mythenbildenden Weltgeistes gewesen. Dadurch erhielt die mythische Ansicht etwas Mysteriöses, Wunderbares und näherte sich fast wieder der positiven Ansicht von einer übernatürlichen Quelle der christlichen Lehre.

Um nun diesen letzten Rest des Wunderbaren, Uebernatürlichen, welcher noch der mythischen Ansicht anzuhaften schien, vollends auszutilgen, sucht Bauer nachzuweisen, daß die Geschichte von Christus nicht durch das mysteriöse Walten eines mythenschaffenden Allgemeinbewußtseins, auch nicht durch eine von Anfang an abgeschlossene und von den Einzelnen lediglich weiter gegebene Tradition, sondern auf eine viel einfachere und natürlichere Weise entstanden sei. Die christliche Vorstellungsweise, sagt er, deren Hauptcharakter in der Abstraction von allem Endlichen und aller Wirklichkeit des Lebens besteht, bildete sich aus, wie sich eben auch andere solche religiöse Vorstellungsweisen gebildet haben, unter dem Einflusse der allgemeinen Weltbegebenheiten und durch die bewußte Selbstthätigkeit einer Reihe von Individuen, deren jedes zu der Entwicklung dieser Vorstellungen das Seinige beitrug. Der erste Anstoß zu dieser ganzen Reihe von Vorstellungen mag allerdings von einem bestimmten Individuum

ausgegangen sein, allein die consequente Ausbildung, in welcher uns dieselben in der christlichen Geschichte vorliegen, erhielten sie jedenfalls erst später. Indem man nun aber diese ausgebildete Religionsansicht — eine Ansicht, welche in der vollkommensten Abstraction, in der Entfremdung des Menschen von sich selbst und allen seinen natürlichen Verhältnissen ihre Spitze fand — auf die Persönlichkeit Dessen zurückbezog, von welchem der erste Anstoß dazu ausgegangen war, mußte man diese Persönlichkeit nothwendig zu einer solchen übernatürlichen, wunderbaren Gestalt erheben, als welche Christus in den neutestamentlichen Berichten dargestellt wird. „Der historische Christus," so lauten die eignen Worte Bauers, „ist der Mensch, den das religiöse Bewußtsein in den Himmel erhoben hat, d. h. der Mensch, der auch dann, wenn er auf die Erde herabkommt, um Wunder zu thun, zu lehren und zu leiden, nicht mehr der wahre Mensch ist. Der Menschensohn der Religion ist auch als Versöhner der sich selbst entfrembete Mensch. Er wird nicht geboren wie ein Mensch, lebt nicht wie ein Mensch, in menschlichen Verhältnissen, und stirbt nicht wie ein Mensch. Dieser historische Christus, das in den Himmel erhobene, das Gott gewordene Ich hat das Alterthum gestürzt, die Welt besiegt, indem es dieselbe aussaugte, und seine geschichtliche Bestimmung hat es erfüllt, wenn es durch die ungeheure Zerrüttung, in die es den wirklichen Geist stürzte, diesen gezwungen hat, sich selbst zu erkennen und mit einer Gründlichkeit und Entschiedenheit, die dem naiven Alterthum nicht möglich war, Selbstbewußtsein zu werden."

In diesen letzten Worten spricht sich nun eine zweite charakteristische Eigenthümlichkeit der Bauerschen Kritik aus, wodurch sich dieselbe von der Straußschen unterscheidet und mehr der Feuerbachschen nähert, welche sie jedoch an Heftig-

keit der Opposition gegen die christliche Lebensansicht bei Weitem überbietet. Wenn es nämlich Strauß hauptsächlich nur darum zu thun ist, die Selbstständigkeit der speculativen Weltanschauung, der Betrachtung der Natur und der Geschichte in ihrem, nach inneren Gesetzen geregelten, organischen Zusammenhange vor den Einflüssen der religiösen Vorstellungsweise sicherzustellen, die überall das Natürliche auf ein Uebernatürliches bezieht und dadurch aus jenem Zusammenhange herausreißt; wenn also Strauß, um uns der gewohnten Ausdrücke zu bedienen, an die Stelle der theistischen Ansicht überall die pantheistische setzt, so haben Feuerbach und Bauer bei ihrer Opposition gegen das religiöse Prinzip vornehmlich die Freiheit des Einzelnen, also ein praktisches Motiv, im Auge. Die christliche Religion hat die natürlichen Beziehungen des Menschen zur Natur und zur Gesellschaft aufgehoben, indem sie ihn auf Etwas hinwies, was gänzlich außerhalb aller dieser Beziehungen lag, auf die Idee eines rein Uebersinnlichen, Uebernatürlichen, Absoluten; sie hat den Menschen gleichsam sich selbst entfremdet. Diese Selbstentfremdung des menschlichen Bewußtseins suchen nun Feuerbach und Bauer wieder aufzuheben; sie wollen den Menschen wieder zum Menschen machen, ihn wieder in seine natürlichen Beziehungen zur materiellen Außenwelt und zur Gesellschaft zurückversetzen, ihm die Freiheit seines Selbstbewußtseins zurück geben. Diese Ansicht vom Christenthume und seinen Einflüssen auf den Entwicklungsgang der Menschheit spricht Bauer an mehreren Stellen seines Werkes aufs Entschiedenste und Rückhaltloseste aus. So sagt er über die Entstehung der christlichen Vorstellungsweise:

„Die Religionen des Alterthums hatten zu ihren Hauptmächten die Natur, den Familien- und den Volksgeist. Die Weltherrschaft Roms und die Philosophie waren die Regungen

einer allgemeinen Macht, die über die Schranken des bisherigen Natur- und Volkslebens sich zu erheben und ihr Herr zu werden suchte, der Menschheit und des Selbstbewußtseins. Für das allgemeine Bewußtsein konnte dieser Triumph der Freiheit und Menschlichkeit — davon abgesehen, daß die äußere Weltherrschaft Roms ihn nicht bewirken konnte — noch nicht in der Form des freien Selbstbewußtseins und der reinen Theorie herbeigeführt werden, da die Religion noch die allgemeine Macht war und innerhalb derselben erst die allgemeine Revolution vor sich gehen mußte. Innerhalb der Sphäre des sich selbst entfremdeten Geistes mußten — wenn Befreiung wirklich und für die Menschheit geschehen sollte — die bisherigen Schranken des allgemeinen Lebens aufgehoben, d. h. die Entfremdung zu einer totalen werden, die alles Menschliche umfaßte. In den Religionen des Alterthums verbergen und verhüllen die wesentlichen Interessen die Tiefe und das Schreckliche der Entfremdung; die Naturanschauung bezaubert; das Familienband hat einen süßen Reiz; das Volksinteresse giebt dem religiösen Geist eine feurige Spannung zu den Mächten seiner Verehrung. Die Ketten, die der menschliche Geist im Dienste dieser Religionen trug, waren mit Blumen umwunden; wie ein Opferthier, herrlich und festlich geschmückt, brachte sich der Mensch seinen religiösen Mächten als Opfer dar; seine Ketten selbst täuschten ihn über die Härte seines Dienstes.

Als die Blumen im Verlauf der Geschichte verwelkt, die Ketten durch römische Kraft zerbrochen waren, vollendete der Vampyr der geistigen Abstraction das Werk. Saft und Kraft, Blut und Leben, bis auf den letzten Blutstropfen, saugte er der Menschheit aus. Natur und Kunst, Familie, Volk und Staat wurden ausgesaugt, und auf den Trümmern der untergegangenen Welt blieb das ausgemergelte Ich sich selbst

als die einzige Macht übrig. Nach dem ungeheuern Verlust konnte sich das Ich aus seiner Tiefe und Allgemeinheit Natur und Kunst, Volk und Staat noch nicht sogleich wieder schaffen, das Große und Ungeheure, was jetzt vorging, die einzige That, die es beschäftigte, war vielmehr die Absorption alles Dessen, was bisher in der Welt gelebt hatte. Es war Alles jetzt, das Ich, und doch war es leer; es war jetzt die allgemeine Macht geworden, und doch mußte es auf den Trümmern der Welt vor sich selbst erschrecken und wegen des Verlustes verzweifeln. Dem leeren, Alles verschlingenden Ich graute vor sich selber; es wagte sich nicht als Alles und als die allgemeine Macht zu fassen; d. h. es blieb noch der religiöse Geist und vollendete seine Entfremdung, indem es seine allgemeine Macht als eine fremde sich selbst gegenüber stellte und, dieser Macht gegenüber, in Furcht und Zittern für seine Erhaltung und Seligkeit arbeitete. Die Bürgschaft seiner Erhaltung sah es im Messias, der ihm nur Dasjenige, was es im Grunde selbst war, repräsentirte, nämlich, sich selbst, als die allgemeine Macht, aber als diejenige Macht, die es auch selbst war, nämlich als die Macht, in welcher alle Naturanschauung und die sittlichen Bestimmungen des Familien- und Volksgeistes und des Staatslebens, sowie die Kunstanschauung, untergegangen waren."

Und an einer andern Stelle:

„Das Selbstbewußtsein hatte es in den Evangelien mit sich selbst, wenn auch mit sich selbst in seiner Entfremdung, also mit einer fürchterlichen Parodie seiner selbst, aber doch mit sich selbst zu thun; daher jener Zauber, der die Menschheit anzog, fesselte und sie so lange, als sie sich noch nicht selbst gefunden hatte, Alles aufzubieten zwang, um ihr Abbild zu erhalten, ja, es allem Andern vorzuziehen und alles Andere, wie der Apostel sagt, im Vergleich mit ihm Dreck

zu nennen. In der Knechtschaft unter ihrem Abbilde wurde die Menschheit erzogen, damit sie desto gründlicher die Freiheit vorbereite und diese um so inniger und feuriger umfasse, wenn sie endlich gewonnen ist; die tiefste und fürchterlichste Entfremdung sollte die Freiheit, die für alle Zeiten gewonnen wird, vermitteln, vorbereiten und theuer machen, vielleicht auch für den Kampf theuer machen, den die Knechtschaft und Dummheit gegen sie führen wird."

Das Endziel seiner Kritik spricht Bauer am Deutlichsten in den folgenden Worten aus, welche sich in einer Schrift finden, die er zur Rechtfertigung seines größern Werks geschrieben hat und die den Titel führt: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit." Hier heißt es:

„Nicht die Philosophie soll Alles in Allem sein; nicht um eine Philosophie, auch nicht um die Philosophie handelt es sich, wenn die Religion gestürzt wird, sondern um die Menschheit handelt es sich, und die Menschheit soll Alles in Allem sein.

Sämmtliche Güter der Menschheit, Staat, Kunst und Wissenschaft, die ein Ganzes, ein System bilden und unter denen keines als ein absolutes und ausschließliches herrschen darf, wenn es nicht wiederum ein Uebel werden soll, alle diese Güter sollen endlich einmal, nachdem sie bisher von der Religion auf Tod und Leben bekämpft waren, d. h. von dem Ausdruck ihrer Unvollkommenheit immer beherrscht werden sollten, frei werden und sich frei entwickeln.

Die Menschheit will nichts Ausschließliches mehr; darum kann sie die Religion, die sie bisher hinderte, Alles zu sein, was ihre Bestimmung ist, nicht mehr als eine allgemeine, herrschende Angelegenheit wollen. Sie schließt die Religion deshalb nicht so aus, wie die Religion die Kunst und Wissenschaft ausschließen muß, daß sie dieselbe

mit Strumpf und Stiel ausrotten wollte, sondern sie erkennt sie an und läßt sie als Das bestehen, was sie ist, als Bedürfniß der Schwäche, als Strafe der Unbestimmtheit, als Folge der Muthlosigkeit, als eine Privatsache.

Kunst, Staat und Wissenschaft werden deshalb immer noch mit den Unvollkommenheiten ihrer Entwicklung zu kämpfen haben, aber ihre Unvollkommenheit soll nicht zu einem jenseitigen Wesen erhoben werden und als die himmlische, religiöse Macht ihren Fortschritt hemmen. Ihre Unvollkommenheiten sollen als ihre eigene anerkannt und als solche im Fortgange der Geschichte leicht genug überwunden werden.

In der Religion wird der Mensch um sich selbst gebracht und sein Wesen, das ihm geraubt und in den Himmel versetzt ist, zum Unwesen, zum Unmenschlichen, zur Inhumanität selbst gemacht. Die Kritik ist die Krisis, welche das Delirium der Menschheit bricht und den Menschen wieder sich selbst erkennen läßt.“

Aus dem eben Angeführten ergiebt sich noch vollständiger der Gegensatz, in welchem Bauer zu Strauß, aber auch ein zweiter, in welchem er zu Feuerbach steht. Strauß vertritt, wie wir schon oben bemerkten, vorzugsweise das Interesse der Philosophie, der rein speculativen Wissenschaft, gegen die Abstractionen und den Autoritätsglauben der positiven Religion. Das gemeinschaftliche Interesse Feuerbachs und Bauers dagegen ist ein überwiegend praktisches; allein bei Feuerbach beschränkt sich dasselbe noch mehr auf den einzelnen Menschen, während es sich bei Bauer auf die allgemeinen Verhältnisse der Gesellschaft richtet; Feuerbach will das Individuum von den Fesseln der, nach seiner Ansicht mit der natürlichen Ausbildung des Menschen in Widerspruch stehenden, religiösen Vorstellungsweise befreien; Bauer möchte gern den Einfluß brechen, den die Religion auf die politischen

und socialen Einrichtungen ausübt; er richtet seine Opposition gegen den „christlichen Staat," d. h. gegen den Staat, welcher das Prinzip des Uebernatürlichen noch anerkennt und dessen Anerkennung seinen Angehörigen aufdringt. Mit einem Worte, die Tendenzen Feuerbachs und Bauers, obgleich in ihren letzten Resultaten die gleichen, unterscheiden sich doch in ihren nächsten und directesten Zwecken dadurch, daß Feuerbach mehr eine ästhetisch moralische, Bauer mehr eine politisch sociale Reform im Auge hat.

Dies führt uns zur Betrachtung einer zweiten Seite der von der Hegelschen Philosophie in der neuesten Zeit ausgegangenen Bewegung, der politischen.

Wir haben oben gezeigt, in welchem engen Zusammenhange die politischen Ansichten Hegels mit dem vom preußischen Staate verfolgten Systeme standen. Diesen Zusammenhang hielt auch seine Schule, selbst in ihrem jüngern Zweige, eine Zeit lang aufrecht. Die Hallischen Jahrbücher waren anfangs warme Lobredner des „intelligenten Beamtenstaats," in welchem sie den vollkommnen Sieg des modernen Geistes, der Vernunft, der Philosophie über das Prinzip des historischen oder Feudalstaats erblickten, und sahen fast verächtlich auf das constitutionelle Treiben in dem übrigen Deutschland herab, weil sie in dem Prinzipe des preußischen Staats, als des auf Intelligenz gegründeten, und in seiner, von Friedrich dem Großen ihm vorgezeichneten weltgeschichtlichen Mission eine ausreichende Gewähr für die Freiheit und den Fortschritt des Staatslebens zu besitzen glaubten.

Wenn sie daher Opposition machten, so war es nur gegen die Abweichungen von diesem Prinzip der Intelligenz und Aufklärung, von dem „protestantischen" Prinzipe des preußischen Staates, gegen die Reaction des feudalistischen und

orthodoxen Prinzips, welches die politische Gleichheit und die religiöse Freiheit zu bedrohen schien. Wir setzen eine Stelle aus den Hallischen Jahrbüchern her, woraus die politische Ansicht, welche dieses Organ noch im Jahre 1840 vertrat, auf höchst bezeichnende Weise hervorleuchtet.

„Es wäre Nichts verhängnißvoller,“ heißt es dort in einem Aufsatz von Ruge selbst, „als wenn man dem trostlosen Prinzip des Besitzes, das in den Provinziallandtagen allein und in der Form rein passiver Intelligenz sich darstellt, ein Uebergewicht über den, nur auf Intelligenz gebauten und deswegen unter die Garantie der Prüfung und Erprobung gestellten Beamtenstaat einräumen wollte. Hier liegt nun das weitere politische Problem. Reicht die geistige Controle der Prüfung, der Conduiten- und Brauchbarkeitslisten, der Erprobung, und, in Verbindung mit ihr, die äußerliche Controle der Revisionsbehörden aus, um den Begriff und den Genuß der politischen Freiheit darzustellen? Und, wenn dies Alles nicht ausreicht, ja wenn es so Wenig vermag, daß es an den öffentlichen Geist und an den selbstbewußten freien Weltstaat noch gar nicht heranreicht, was ist dann das Wesen und die wahre Form des freien Staates? Wird darauf geantwortet: die constitutionelle Monarchie, so ist Das nicht genug gesagt; denn wer will es leugnen, daß Preußen eine solche ist? Ist von Constitution die Rede, so wäre es eine grobe Täuschung, die Ignorirung unserer auf Intelligenz gebauten Entwicklung und die Bevorzugung der reactionären, unlebendigen Entwicklung, namentlich eine Erweiterung Dessen, was wir jetzt bei uns ständische Verfassung nennen, für einen Fortschritt in der Freiheit zu halten. Vielmehr ist die Untersuchung darauf zu richten, wie in dem öffentlichen Wesen und seiner freien, selbstbe-

wußten Bewegung die praktische Intelligenz der Beamten sowohl, als das idealistische Moment des freien Gelehrten und Gebildeten neben dem phlegmatischen und schwerhörigen des Grundbesitzes zu vertreten und wie die bürgerliche Ehre der Vaterlandsvertheidigung, das freie System unserer Kriegsverfassung mit der Civilverfassung in höherer Ausbildung zu vereinigen sei. Möge ein günstiges Geschick uns vor aller Praxis bewahren, die nicht das volle Gefühl unserer gegenwärtigen, lebendigen Institutionen, des Beamten- und Militärstaates, der Städte- und Kirchenverfassung zur Basis hat!"

Allmälig machte sich jedoch in den Hallischen Jahrbüchern die Ansicht geltend, daß der „intelligente Beamtenstaat" die Anforderungen nicht erfülle, welche die „freie Wissenschaft" an ihn stellte. Sie traten daher in Opposition zu ihm, indem sie ihn nunmehr den „Polizeistaat" nannten und ihm den „freien Staat" als „das geordnete und in allgemeinen oder vernünftigen Formen sich selbst bestimmende Volk" entgegensetzten. Sie erklärten den Staat für das Reich des freien Geistes, der sich mit einem Schlage seine einzig richtige Form schaffe und für welchen sowohl der Liberalismus mit seinen formellen Garantien, als auch der Republikanismus mit seinen Abstractionen bloße Durchgangsstufen seien. Das Wesen der wahren Freiheit setzten sie in die „Durchdringung des wissenschaftlichen mit dem politischen Geiste."

Ausführlicher, wenn auch nicht eben deutlicher, entwickelten die Jahrbücher diese politischen Ansichten in dem Vorwort für 1843, welches ihre Unterdrückung herbeiführte. Hier ward die Nothwendigkeit einer radicalen Reform des Bewußtseins, welche alle Reformen der politischen Formen überflüssig machen sollte, einer Entzündung der Religion der Freiheit, einer Auflösung des Liberalismus in Demokratismus, der theoretischen Liebe

zur Freiheit in die wirkliche, praktische Freiheit, als die letzte Stufe, welche der Geist erreichen müsse, als die wahre Form desselben proclamirt. Unter der „Reform des Bewußtseins" verstehen die Jahrbücher eine völlige, radicale Umwandlung der gesammten Weltanschauung der Menschen, die Begründung einer neuen Religion, der Religion der Freiheit, an der Stelle der veralteten christlichen; die Fortbildung des abstracten Wissens, namentlich auch in der Philosophie, zur lebendigen Praxis; die Neugeburt der Kunst und Poesie durch eine innige Durchdringung mit dem Leben, mit dem Volke.

„Nur die Verweltlichung der Religion," heißt es daselbst, „die Säcularisation der Wissenschaft und die Herablassung der Kunst und Dichtung in die reelle Welt, die wir uns alle Tage neu zu schaffen und zu erobern haben, bewegt den Schwerpunkt des geistigen Interesses in den Staat, und dies ist die religiöse Frage."

Für dieses neue Bewußtsein und durch dasselbe soll das ganze Volk erzogen werden. Wie man die Unterschiede der Kasten aufgehoben habe, so müsse auch der Unterschied zwischen Wissenden und Unwissenden aufhören. Die höchste, reellste Frage der Freiheit sei die, alle Menschen zur Würde des Menschen zu erheben.

Der erwähnte Aufsatz schließt mit den folgenden Worten:

„Aus den Illusionen des Bewußtseins, worauf unser jetziges religiöses und politisches Leben ruht; der jenseitigen Geisteswelt; der über dem Leben stehenden Polizeiordnung; der geheimen und ebenfalls über dem Volke schwebenden Justiz, und dem abgesonderten, zum Zweck und theilweise zum Lebenszweck erhobenen Militärwesen, gehen einfach die praktischen Probleme hervor:

1) Die Kirche in die Schule zu verwandeln und eine

wirkliche, allen Pöbel absorbirende Volkserziehung daraus zu organisiren.

2) Das Militärwesen damit völlig zu verschmelzen.

3) Das gebildete und organisirte Volk sich selbst regieren und selbst Justiz handhaben zu lassen im öffentlichen Leben und im öffentlichen Gericht.

Welches der eigentliche Sinn dieser Forderungen und das politische Glaubensbekenntniß der Jahrbücher sei, sprach der Herausgeber derselben deutlicher aus in der „Rechtfertigung der Jahrbücher gegen die Motive ihrer Unterdrückung" (abgedruckt in der „Revue des Auslandes für Litteratur, Staaten- und Völkerkunde," 1843. April).

„Die Jahrbücher," heißt es in dieser Rechtfertigung, „wollen den freien Staat, die Republik, d. h. den Staat als gemeines Wesen (res publica), als gemeinsames Eigenthum und im lebendigen Organismus fortwachsendes Product Aller, die sich als Staatsglieder wissen und wollen; daß zu diesen wirklichen Bürgern auch die noch ungebildeten, geistig und materiell verwahrlosten Proletarier (der Pöbel) durch allgemeine Volkserziehung erhoben werden, ist das zu verfolgende Ideal dieses Staats. Die Gesammtheit dieser wahrhaft, d. h. geistig freien Bürger soll an den höchsten Interessen des Staats, an Gesetzgebung, Gericht und Administration mittelbar oder unmittelbar ebenso Antheil nehmen, wie sie alle ohne Ausnahme zu thätiger Vertheidigung des Staates gegen innere und äußere Feinde gleichmäßig, aber nach Alter, Vermögen und sonstigen Verhältnissen in verschiedener Weise verpflichtet sind. So zerfällt der Staat nicht in zwei ungleiche, einander schroff und feindlich gegenüberstehende Hälften von Regierenden und Regierten; von Hof, Beamten, Militär auf der einen, und Volk auf der andern Seite, sondern Alle sind zugleich Regierende und Re-

gierte, und nicht das Privatinteresse einer herrschenden Königsdynastie, nicht die Privilegien eines bevorzugten Standes, sondern das ganze Volk selbst und seine allseitige Entfaltung im Staate ist Zweck dieses Staats.

Dies ist die Republik, dies die Demokratie der Jahrbücher. Ob an der Spitze derselben, als oberster Vollzieher der Regierungsgewalt, als verkörperter Ausdruck der Volkssouveränetät, ein erblicher Regent oder ein Wahlkönig, ein auf Lebenszeit oder auf 1, 2, 3 und mehrere Jahre ernannter Präsident, ob endlich an der Spitze Einer steht, oder Mehrere. — Das kommt auf die historische Entwicklung des Volks, auf seinen nationalen Charakter und seine Vergangenheit an. Die Philosophie deducirt den nothwendigen Begriff des Staats, als Republik; unter welchen Formen aber diese bei den einzelnen Völkern ins Leben treten müsse, überläßt sie ihnen selbst und ihrer Historie."

Die Stellung dieser politischen Ansicht zu dem Constitutionalismus wird ebendort folgendermaßen angegeben:

„Ist Constitutionalismus die hier und da aufgestellte Ansicht, daß Regierung und Stände einander perpetuirlich als zwei nothwendig feindliche Mächte gegenüberstehen, welche sich mit mistrauischen Augen beobachten und hinterlistig lauern, wo der eine Theil eine Blöße giebt, um da die spitzen Zähne einzuhaken; daß beide Theile die Constitution nur als eine Scheidewand betrachten, um durch ihre etwaigen Lücken und Spalten sich zu beschießen; daß Beides Gegengewichte sind, die einander die Wage und dadurch den gleichsam in der Mitte schwebenden Staat im Gleichgewicht halten sollen, — ist es dieser flache Dualismus, der das Staatsleben zu einem immerwährenden Kampfe zweier constanter Parteien herabwürdigt, — nun ja, der kann vor den Augen keiner Philosophie Gnade finden. Denn die Philosophie trennt nicht die

Regierung, als etwas qualitativ Verschiedenes, von den Regierten; ihr ist das Volk ein Ganzes, Unzertrenntes, der Staat, dessen Körper, ein lebendiger Organismus, nicht ein chemischer Niederschlag, der durch den Zusammenstoß zweier feindlicher Stoffe gefällt wird. Besteht dagegen der Constitutionalismus darin, daß die Regierung sich nur als das zeitweilige Vollziehungsorgan des freien, d. h. vernünftigen Volkswillens, der auch der ihrige ist, ansieht und, da sie mit dem Volke nicht unmittelbar verkehren kann, die Stände, als gesetzmäßig und freie gewählte Vertreter des Volks beruft, um von ihnen zu erfahren, ob sie auch wirklich nach dem vernünftigen Volkswillen angemessen verfahre, ob die von ihr abgefaßten Gesetze und Verordnungen, die von ihr angeordnete Verwaltung der Staatseinkünfte in dem Bewußtsein des Volks Halt habe, oder nicht — besteht darin der Constitutionalismus, so ist derselbe von den Jahrbüchern zunächst noch nirgends angegriffen worden. Hiermit soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, daß unser Constitutionalismus insofern gewissermaßen noch eine Halbheit ist, als nach dem Wahlgesetze noch keineswegs alle intelligente Staatsbürger vertreten sind."

Endlich wird auch über die von den Jahrbüchern beabsichtigte „Reform des Bewußtseins" in dem erwähnten Aufsatze folgender nähere Aufschluß gegeben:

„Die Jahrbücher wollen das Bewußtsein, zunächst der Gebildeten — und zwar auf dem einzigen, dem wissenschaftlichen Wege, — ebendadurch aber das Bewußtsein des Volks reformiren; sie wollen es befreien von dem politischen Indifferentismus, von den religiösen Illusionen, von dem krassen Egoismus, der vom Staate Nichts verlangt, als Sicherheit des Eigenthums und der Existenz, ein Bestreben, welches der Mensch mit jedem Thiere gemein hat, denn auch dieses

vertheidigt seine Höhle und sein Leben. — Ist einmal die religiöse und politische Freiheit lebendiger und totaler Inhalt des Volksbewußtseins geworden, so wird sie auch in den nothwendigen Reformen sich leicht zur Erscheinung bringen."

Dürften wir die Tendenz der Jahrbücher lediglich nach dem in den angeführten Stellen niedergelegten politischen Glaubensbekenntnisse bemessen, so würde dieselbe auf nichts Weitres gehen, als auf die Verwirklichung desjenigen Prinzips, welches auch dem Constitutionalismus zu Grunde liegt, des Prinzips einer entscheidenden Mitwirkung des Volks bei allen seinen öffentlichen Angelegenheiten, einer „Selbstregierung des Volks," wie es auch in der constitutionellen Sprache heißt, wobei noch keineswegs an die republikanische oder rein demokratische Form gedacht zu werden braucht. Die Jahrbücher würden dann nur die letzte Consequenz aussprechen, nach welcher der Constitutionalismus auf dem Wege eines allmäligen Fortschritts strebt, und höchstens dürfte man ihnen den Vorwurf machen, daß sie, die Zwischenstufen der geschichtlichen Entwicklung überspringend, mit einem Schlage gleich das Aeußerste erreichen wollten, was nicht wohl ohne eine gewaltsame Umwandlung der bestehenden Verhältnisse geschehen könnte.

Allein damit scheint uns die Tendenz der Jahrbücher nicht erschöpft zu sein. Dieselben verlangen nicht blos eine Zulassung des Volks zur Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, eine Entfernung oder doch Beschränkung der Bevormundung desselben durch die Staatsgewalt, sondern eine Erziehung des Volks für die religiöse und politische Freiheit; sie wollen nicht blos negativ auf die freie Entwicklung des Volksgeistes wirken, durch Entfernung aller künstlichen Schranken, welche die individuelle Freiheit und Thätigkeit beengen, sondern positiv, d. h. sie

wollen die Art und Weise, wie sich diese Freiheit äußern, die Richtung, welche der Volksgeist nehmen solle, nach ihren Ideen bestimmen; mit andern Worten, sie wollen die individuelle Freiheit wieder aufheben, indem sie dieselbe ihrem Begriffe von Freiheit unterordnen; sie wollen das Selbstbewußtsein, die Selbstbestimmung des Einzelnen vernichten, indem sie ihm ihr Bewußtsein, ihre Ansicht von der Bestimmung der Menschheit aufdringen. Darin besteht der Terrorismus der Freiheit, den die Jahrbücher, im Religiösen wie im Politischen, predigen; der Terrorismus, der keine andre Freiheit und keine andre Lebensansicht gelten läßt, als seine Freiheit und seine Ansicht; der im Namen der Freiheit, die er für die alleinseligmachende hält, die Freiheit aller Derer, die einen andern Weg verfolgen, unterdrückt. Ein solcher Terrorismus der Freiheit war es, worin die französische Revolution von 1789 ihre Spitze erreichte. Damals mußte jeder Einzelne so denken und so gesinnt sein, wie es das souveräne Volk und dessen Häupter waren; damals galt es als ein todeswürdiges Verbrechen gegen die Freiheit, an Etwas zu glauben, woran das souveräne Volk nicht glaubte, Etwas zu lieben, was das souveräne Volk haßte, für etwas Anderes Interesse zu haben, als für den Kultus und die Propaganda der Philosophie der Freiheit und der Vernunft, welche die Führer des Volks predigten.

Es kommt uns nicht bei, die Jahrbücher und ihre Partei auch nur im Entferntesten ähnlicher Tendenzen beschuldigen zu wollen, wie die jenes politischen und religiösen Fanatismus waren; allein so Viel ist nicht zu leugnen, daß dem von ihnen ausgesprochenen Prinzip dieselbe Verkennung des wahren Wesens der Freiheit zu Grunde liegt, welche in Frankreich, unter andern geschichtlichen und nationalen Verhältnissen, zu den Verkehrtheiten und Greueln des Terrorismus

führte. Die Einseitigkeit dieses Prinzips liegt darin, daß man nach einem selbstgeschaffnen Ideale von Freiheit, Volksglück, Menschenbestimmung u. s. w. über alle Kräfte und alle Willen der Einzelnen unbeschränkt verfügen will; daß man alle Selbstständigkeit der individuellen Existenz, des Familienlebens, der Gemeinden und Provinzen in dem sogenannten „souveränen Staate oder Volke" aufgehen läßt, um auf diese Weise aus dem ganzen Staate eine einzige, widerstandslose Masse zu machen, die man leicht und sicher nach seinen Ideen lenken könne.

Diese Partei sieht nicht ein, daß sie in denselben Fehler verfällt, den sie dem Absolutismus vorwirft, in den Fehler einer unnatürlichen Bevormundung der Einzelnen. Die natürliche Freiheit aber sträubt sich gegen jede solche Bevormundung, mag sie nun von einem Machthaber, der nach historischem Rechte herrscht, oder von einem angeblichen Apostel der Freiheit ausgehen, der, wie Jener sein bon plaisir, so sein philosophisches System zum ausschließlichen, absoluten Gesetze des Staats erheben möchte.

Man hat das von den Jahrbüchern aufgestellte System der Verwandtschaft mit den Tendenzen des französischen Communismus angeklagt. Der zuletzt angeführte Aufsatz protestirt gegen eine solche Beschuldigung, und in der That lassen sich keine positive Beweise auffinden, daß die Jahrbücher die letzten Consequenzen des Communismus, Aufhebung des Privateigenthums, der Ehe und der Familie, zu den ihrigen gemacht hätten. Allerdings aber hat das System der Jahrbücher mit den socialistischen Systemen, wie sie in Frankreich und England unter mannigfachen Formen zu Tage gekommen sind, Das gemein, daß es an die Stelle des Staats, als einer blos rechtlichen oder politischen Gemeinschaft, die Idee einer innigeren Verbindung und Verbrüderung der Menschen

setzt, einer Verbindung, welche auf die Gleichheit und Gemeinsamkeit der Bildung, der Lebensansicht und der Interessen gegründet sein und zu welchem die niedern Volksklassen durch die Gebildeten herangebildet, erzogen werden sollen.

Doch ist diese Idee in den Deutschen Jahrbüchern nur in sehr unbestimmten Umrissen angedeutet, und es läßt sich daraus nicht wohl ersehen, in welcher Weise sich Ruge die Verwirklichung derselben dachte, ob er eine mehr ideale Erziehung des Volks, eine Aufklärung seiner politischen und religiösen Ansichten, oder auch eine Verbesserung seiner materiellen Lage, eine Organisation der Arbeit und eine gleichere Vertheilung des Arbeitsverdienstes, also Das im Auge hatte, was bei den socialistischen Bestrebungen als Hauptsache angesehen wird. Da, wie gesagt, hierüber nur unklare Andeutungen vorliegen, so gehen wir auf diesen Gegenstand hier nicht tiefer ein. Das Verhältniß unsrer neuern Philosophie zu den socialen Problemen der Gegenwart wird ohnehin später noch in einer allgemeinen Ueberſicht zur Sprache kommen.

Aehnliche radicale Ansichten, wie die Deutschen Jahrbücher, nur etwas gemildert und abgeklärt durch ihre unmittelbare Anwendung auf bestimmte praktische Verhältnisse, bekannte auch die Rheinische Zeitung, welche man ebenfalls, wenigstens zum großen Theile, als ein Organ der jüngern Hegelschen Schule ansehen konnte. Ins Leben gerufen durch die politische Bewegung, welche dem Thronwechsel i. J. 1840 folgte, strebte diese Zeitung zunächst nach dem gemeinsamen Ziele aller Fractionen der Fortschrittspartei in Preußen, nach der Herbeiführung constitutioneller Bürgschaften gegen den Absolutismus des Königthums und des Beamtenthums. Die Rheinische Zeitung wollte diese Einrichtungen in durchaus demokratischem Geiste gestaltet wissen und drang namentlich darauf, daß der freien Wissenschaft und

ihren Vertretern ein möglichst starker Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten gesichert werde. Ihr Endziel schien gleichfalls die reine Demokratie oder Republik zu sein. Die Unterdrückung dieser Zeitung erfolgte fast gleichzeitig mit dem gegen die Deutschen Jahrbücher erlassenen Verbote.

Wir sind durch diese weitesten Abzweigungen der Hegelschen Schule schon mitten in die politische und religiöse Bewegung der unmittelbaren Gegenwart hineingezogen worden, in den heißen Kampf der Parteien, der sich, in täglich wechselnden Stellungen, bald vorwärtswogend und bald zurückweichend, immer neu vor unsern Blicken entfaltet. Bevor wir jedoch diese Berührung der Speculation mit den Interessen und Fragen des Tags weiter verfolgen, müssen wir unsre Betrachtung noch einer andern Richtung der neuern Philosophie zuwenden, welche wir bisher, um nicht den organischen Gang unsrer Entwicklung zu unterbrechen, beiseite liegen ließen, obgleich ihr Auftreten in eine weit frühere Zeit fällt, als das der sämmtlichen in diesem Kapitel besprochenen Erscheinungen, in die Zeit Fichtes und Schellings. Wir meinen das System Joh. Fr. Herbarts.

Sechstes Kapitel.

Herbart.

Grundidee der Philosophie Herbarts. Metaphysik. Aesthetik. Anhänger Herbarts.

Grundidee der Philosophie Herbarts.

Die ersten philosophischen Schriften Herbarts erschienen schon kurz nach dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts, also fast gleichzeitig mit denen Fichtes und Schellings; dennoch ist es nicht länger, als ein, höchstens zwei Jahrzehnte, daß seine Philosophie einige Beachtung und Verbreitung gefunden hat, und noch jetzt haben sich kaum wenige schwache Anfänge einer Herbartschen Schule gebildet.

Zu der Zeit, wo Herbart zuerst auftrat, war noch Alles berauscht von dem dichterischen Schwunge der Naturphilosophie und von den kühnen Reformideen Fichtes; später traten der Ausbreitung und Anerkennung seiner Ansichten die glänzenden Erfolge der Hegelschen Philosophie hemmend in den Weg. Dazu kam, daß Herbart fast in demselben Grade, wie Kant, der Gabe einer leichten und verständlichen Darstellung entbehrte, daß seine Art, die Fragen der Philosophie zu behandeln, etwas schwerfällig, trocken, nur auf das nüchterne,

abstracte Denken berechnet war und jede Mitwirkung der Phantasie geflissentlich und aufs Strengste ausschloß. Der Hauptgrund jedoch dafür, daß die Philosophie Herbarts erst so spät in der wissenschaftlichen Welt Eingang gefunden hat und daß es auch jetzt noch des ganzen Eifers und der ganzen Unverdrossenheit von Seiten der wenigen begeisterten Anhänger derselben bedarf, um ihr eine Art von Geltung immitten der übrigen philosophischen Systeme zu verschaffen, möchte wohl darin zu finden sein, daß diese Philosophie für die Lösung der großen politischen, socialen und religiösen Probleme, welche unsere Zeit bewegen, allzu wenig Ausbeute bietet, um nicht von dieser Zeitbewegung überfluthet und in den Hintergrund gedrängt zu werden.

Dennoch verdienen die Ansichten Herbarts unstreitig ebenfalls eine gründliche Beachtung, sowohl ihrer Originalität, als auch namentlich des Contrastes wegen, den sie zu den sämmtlichen philosophischen Systemen bilden, von welchen Deutschland während dieser letzten funfzig Jahre überschwemmt worden ist.

Aus diesem Grunde glaubten wir dem Systeme Herbarts einen selbstständigen Abschnitt unsrer Untersuchungen widmen zu müssen, wenn schon wir bei dessen Darstellung kürzer sein werden, als bei den vorhergegangenen, gemäß unsrem Plane, der uns gebietet, diejenigen philosophischen Richtungen vorzugsweise ins Auge zu fassen, die von hervorstechendem Einfluß auf die politische und sociale Entwicklung der Gegenwart gewesen sind.

Herbart war ein Schüler Fichtes während dessen glänzender Wirksamkeit in Jena; schon damals aber entdeckte sein nüchterner, kritischer Geist in den Ansichten seines Lehrers Widersprüche, die ihn zur Bestreitung derselben und zum eigenen Nachdenken anfeuerten. In seinen Schriften nennt er sich

selbst einen Kantianer, allein, wenn auch sein Prinzip und seine Methode eine gewisse Verwandtschaft mit dem Kantischen Kriticismus verrathen, so unterscheiden sie sich doch wiederum davon in vielen der wesentlichsten Punkte und lassen sein System als ein völlig selbstständiges und eigenthümliches erscheinen. Mit Schelling und Hegel hat Herbart darin einige Aehnlichkeit, daß er ebenfalls auf dem Wege philosophisch-geschichtlicher Forschungen zu seinen Resultaten gelangt ist; allein, statt die Ansichten früherer Denker als organische Momente in die Entwicklung seines eigenen Systems aufzunehmen, verhält er sich lediglich negirend, kritisch, zu allen früheren Systemen, sucht die in denselben enthaltenen Widersprüche und Irrthümer aufzuzeigen und darauf den Beweis von der Nothwendigkeit seiner eigenen Methode zu gründen. Die einzige von allen früheren philosophischen Lehren, deren Grundidee Herbart gelten läßt und der er in gewisser Hinsicht sich anschließt, doch ohne sie in allen Punkten anzunehmen, ist die Monadenlehre von Leibnitz.

Folgendes sind die Ansichten Herbarts über das Prinzip und die Methode der Philosophie im Allgemeinen.

Die Philosophie, sagt Herbart, unterscheidet sich von den andern Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand, sondern einzig und allein durch ihre Methode. Die empirischen Wissenschaften gehen bei ihren Forschungen gänzlich unkritisch zu Werke, indem sie sich lediglich auf die Erfahrung und auf gewisse überlieferte Grundbegriffe verlassen, ohne auch nur die Richtigkeit dieser Begriffe oder deren Uebereinstimmung unter sich und mit den Thatsachen der Erfahrung zu untersuchen. Die Philosophie dagegen sucht vor allen Dingen sich über die eigentliche Bedeutung, den Werth und die Wahrheit derjenigen Begriffe Rechenschaft zu geben, deren sie sich zur Erkenntniß der Dinge bedienen will. Und erst, nachdem sie

auf diese Weise den Grund zu einem sichern und klaren Wissen gelegt hat, wendet sie die, durch ihr kritisches Verfahren geläuterten Begriffe auf die verschiedenen Theile der menschlichen Erkenntniß an.

Philosophie ist also, nach Herbarts Erklärung, nichts Anderes, als: Bearbeitung der Begriffe.

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe ergeben sich die Haupttheile der Philosophie.

Der erste Zweck der Philosophie besteht darin, daß die Begriffe klar und deutlich gemacht werden; dies zu bewerkstelligen, ist die Aufgabe der Logik.

Allein die Auffassung der Welt und unsrer selbst führt manche Begriffe herbei, welche, je deutlicher sie gemacht werden, grade um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, vielmehr Zwiespalt anrichten in allen den Betrachtungen, worauf sie Einfluß haben können. Oftmals bemüht man sich, dergleichen Begriffe in andern Wissenschaften zu vermeiden; diese Bemühung ist vergeblich, und daher bleibt der Philosophie die wichtige Aufgabe, die Begriffe der erwähnten Art so zu verändern, wie es durch die besondere Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird. Bei der Veränderung wird etwas Neues hinzukommen, durch dessen Hülfe die vorige Schwierigkeit verschwindet. Dieses Neue kann man eine Ergänzung nennen. Demnach ist die Ergänzung der Begriffe die zweite Art der Bearbeitung der Begriffe. Die Wissenschaft hiervon ist die Metaphysik.

Endlich giebt es noch eine dritte Klasse von Begriffen, die mit den vorerwähnten darin übereinkommt, daß bei ihr das Denken ebenfalls nicht bei der bloßen logischen Verdeutlichung stehen bleiben kann, die sich aber dadurch unterscheidet, daß sie nicht, gleich jenen, eine Veränderung nothwendig macht, wohl aber einen Zusatz in unserm Vorstellen her-

beifügt, der in einem Urtheile des Beifalls oder des Misfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen, ist die Aesthetik. Angewandt auf das Gegebene, geht die Aesthetik über in eine Reihe von Kunstlehren, welche man sämmtlich praktische Wissenschaften nennen kann, weil sie angeben, wie Derjenige, der sich mit einem gewissen Gegenstande beschäftigt, denselben behandeln müsse, um nicht Misfallendes, sondern Gefallendes zu erzeugen. Unter diesen praktischen Wissenschaften giebt es eine, deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung darum an sich tragen, weil wir selbst der Gegenstand derselben sind; es ist dies die vorzugsweise sogenannte praktische Philosophie oder die Tugend- und Pflichtenlehre, zu welcher, als besonderer Theil, auch das Naturrecht gehört.

Somit umfaßt die Philosophie drei Haupttheile; die Logik, die Metaphysik und die Aesthetik oder Ethik.

Da die Logik Herbarts nichts besonders Eigenthümliches enthält, so übergehen wir dieselbe und beschäftigen uns ausschließlich mit seiner Metaphysik und seiner praktischen Philosophie.

Metaphysik.

Die Metaphysik Herbarts zerfällt abermals in vier Theile: die Methodologie, welche die allgemeine Methode für die metaphysischen Untersuchungen aufzustellen hat; die Ontologie, welche sich mit der Entwicklung und Begründung der Idee des Realen oder des Seins beschäftigt; die Synechologie, welche die Begriffe: Raum, Zeit, Materie u. s. w. analysirt; endlich die Eidolologie, die Betrachtung der geistigen Erscheinungen nach metaphysischen Prinzipien.

Die angewandten Theile der Metaphysik sind: die Naturphilosophie, die Biologie oder Physiologie, und die Psychologie.

Herbart verwirft die von Kant aufgestellte Ansicht, daß die Philosophie, bevor sie an die Erkenntniß der Gegenstände selbst gehen könne, sich mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens zu beschäftigen habe; denn, sagt er, wir können das Erkenntnißvermögen doch immer nicht anders prüfen, als erkennend oder denkend, d. h. mit Hülfe desselben Vermögens, dessen Erkenntnißfähigkeit wir eben erst prüfen wollten. Wir müßten also auch erst wieder diese Erkenntniß des Erkenntnißvermögens einer Prüfung unterziehen, und so ins Unendliche fort; wir kämen also vor lauter Prüfen niemals zum eigentlichen Erkennen. Zudem ist es eine ganz falsche Ansicht, wenn man meint, das Wesen des Erkenntnißvermögens sei

leichter zu begreifen, als das Wesen irgend eines äußern Gegenstandes, da dasselbe doch gerade eines der höchsten und schwierigsten Erkenntnißobjecte ist. Es bleibt uns daher Nichts übrig, als, uns mit unserm Erkennen direct an die Gegenstände zu wenden, oder vielmehr an die Begriffe von den Gegenständen, denn nur diese letzteren sind es, mit denen wir es bei dem Erkennen zu thun haben. Das soll nun aber nicht so Viel heißen, als ob wir uns aus solchen Begriffen schlechtweg ein System zusammenbauen dürften; vielmehr müssen wir diese Begriffe vor allen Dingen einer kritischen Analyse unterwerfen. Alle unsere Erkenntnisse, sagt Herbart, enthalten zwei widerstreitende Elemente in sich, eine empirische Thatsache und ein logisches Gesetz. Die Erfahrung bietet uns eine Menge von Begriffen dar, welche, wenn auch subjectiv, doch keineswegs willkührlich sind, sondern sich unserm Bewußtsein mit einer gewissen Nothwendigkeit aufdringen und von allen Menschen auf gleiche Weise gedacht werden. Nichtsdestoweniger sind diese Begriffe mehr oder weniger in Widerspruch mit den Grundgesetzen unsres Denkens, mit den Regeln der Logik. So z. B. ist der Begriff der Causalität ein allgemeiner und für unser Erkennen unentbehrlicher Begriff; gleichwohl enthält derselbe einen Widerspruch, denn, zufolge dieses Begriffs, erzeugt die Ursache aus sich die Wirkung; nun ist aber die Wirkung nothwendig etwas Andres, als die Ursache; folglich erzeugt die Ursache aus sich selbst ihr Gegentheil; A erzeugt B oder NichtA; d. h. mit andern Worten, A ist A und ist auch NichtA, B, was offenbar ein Widerspruch gegen das Grundgesetz der Logik, den Satz der Identität, ist.

Es sind hauptsächlich drei Ideen, welche in allen unsern Vorstellungen und Erkenntnissen wiederkehren und welche gleichwohl in derjenigen Form, in welcher wir sie gewöhnlich

auffassen, nicht ohne Widerspruch gedacht werden können. Es sind dies: die Idee des Dinges mit mehreren Merkmalen; die Idee der Veränderung, und die Idee des Ich.

Wenn wir fragen, was ein Ding sei, so wird auf diese Frage gewöhnlich durch eine Aufzählung der Merkmale des Dinges geantwortet. Nun ist aber gewiß, und wir selbst sind uns auch bei dieser gewöhnlichen Betrachtungsweise Dessen bewußt, daß weder ein einzelnes dieser Merkmale, noch auch sie alle zusammengenommen das eigentliche Sein oder Wesen des Dinges ausdrücken. Ferner liegt ein Widerspruch darin, daß wir das Ding als eines denken und es dennoch durch eine Vielheit von Merkmalen vorstellen. Kurz, es liegt in der Idee eines Dinges mit vielen Merkmalen für unser Denken die unabweisbare Forderung, diese Idee von ihren Widersprüchen zu reinigen und, vermittelst irgend einer Umgestaltung, Vermittlung oder Ergänzung, für unsern Verstand denkbar und begreiflich zu machen.

Aehnlich ist es mit dem Begriff der Veränderung. Wir können uns die Veränderung auf eine dreifache Weise erklären; entweder durch eine äußere Ursache, was wir den Mechanismus nennen; oder durch eine innere Ursache, durch die Selbstbestimmung des Dinges, welches sich verändert; oder, endlich, ohne alle bestimmte Ursache, durch das absolute Werden. Eine jede dieser drei Vorstellungsarten aber enthält Widersprüche in sich. Der Begriff einer äußern Ursache würde (auch wenn wir von der Reihefolge bedingter Ursachen und Wirkungen, wie wir sie gewöhnlich in der Natur antreffen, absehen und eine absolut wirkende Ursache annehmen wollten) doch gerade dann voraussetzen, daß es ein absolut Thätiges, als Prinzip der Veränderung, und ein absolut Leidendes, als Stoff der Veränderung, gebe. Nun liegt aber in diesen beiden Begriffen ein Widerspruch, denn das absolut Thätige

kann doch immer blos thätig sein, inwiefern es auf ein Anderes wirkt; die Thätigkeit ist also nicht etwas dem Thätigen an und für sich selbst Eigenthümliches, sondern sie kommt ihm blos in Bezug auf etwas Anderes zu; das Thätige erscheint als ein Solches, welches, um Das zu sein, was es ist (d. h. thätig), eines Andern bedarf, welches also sich selbst nicht genügt, welches eine fremde, d. h. ihm nicht eigene Bedingung als Eigenschaft seiner Natur in sich schließt. Ebenso ist das Leidende, grade insofern es leidet, d. h. insofern es durch ein Anderes verändert wird, zugleich Dasselbe und auch nicht Dasselbe. Die Eigenschaft, durch welche wir es als Dasjenige vorstellen, auf welches eine Wirkung geschehen soll, wird gerade durch die Wirkung aufgehoben; indem also die Wirkung vorgeht, geht sie nicht mehr an Dem vor, an welchem sie vorgehen sollte. Z. B. das Wasser gefriert. Das Wasser ist hier der leidende Stoff, an welchem eine Veränderung vorgehen soll. Allein, indem die Veränderung vorgeht, d. h. indem das Wasser gefriert, ist es eben nicht mehr Wasser.

Gehen wir zu der zweiten der angegebenen Erklärungsweisen über, der Idee der Selbstbestimmung, so stoßen wir auch hier auf Widersprüche; einmal nämlich, sind wir auch hier genöthigt, eine unendliche Reihefolge von Selbstbestimmungen anzunehmen, deren eine immer erst durch die andere bedingt wird; sodann aber liegt schon darin ein Widerspruch, daß ein und dasselbe Wesen zugleich das Bestimmende und das Bestimmte, also zugleich thätig und leidend sein soll.

Es bleibt uns noch übrig das absolute Werden. Dieser Idee zufolge denkt man sich einen fortwährenden regelmäßigen Wechsel, wobei also niemals eigentlich Etwas i s t, sondern immer nur Etwas w i r d, indem der eine Zustand den andern aufhebt. So dachte sich z. B. Heraklit die ganze Welt unter der Form eines Flusses. Allein, wenn wir nun fragen, was

dieses absolut Werdende oder Wechselnde eigentlich sei, so finden wir darauf keine Antwort. Denn, wollen wir es als die Summe aller der Zustände betrachten, welche im Verlauf des absoluten Werdens hervorgetreten sind, so erhalten wir den Begriff eines Dinges mit mehreren Merkmalen, den wir schon als widersprechend befunden haben. Oder, soll dem Wechsel gar nichts Beharrliches zu Grunde liegen, so verfallen wir abermals in das Dilemma, daß wir entweder den einen Zustand erst nach dem Aufhören des andern eintreten lassen, wodurch aber die Stetigkeit des Wechsels und der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Zuständen aufgehoben wird, oder, daß wir beide Zustände, den alten und den neuen, als noch zugleich seiend auffassen, wo wir denn aber offenbar Entgegengesetztes zusammen denken. Kurz, wir mögen den Begriff des absoluten Werdens fassen, wie wir wollen, so können wir dem darin liegenden Widerspruche doch nicht entgehen.

Ein dritter, unserm Denken höchst nothwendiger und dennoch widersprechender Begriff ist der des Ich. Nicht allein, daß das Ich, als die Einheit aller Vorstellungen, zu diesen in demselben widersprechenden Verhältniß steht, wie das Ding zu seinen Merkmalen, so tritt hier auch noch die Schwierigkeit hinzu, daß das Ich sich selbst vorstellen soll. Um nun aber wirklich sich selbst, nicht blos einen einzelnen Zustand, worin es sich befindet, vorzustellen, muß es ins Unendliche fort sich immer mehr in sich selbst zurückziehen; um wirklich sich vorzustellen, muß das Ich sich vorstellen als das sich selbst vorstellende, und dann wieder als das sich als sich vorstellend vorstellende u. s. w. Mit einem Worte, der Begriff des Ich wird niemals eigentlich realisirt.

Alle diese Begriffe nun, und nicht blos diese, sondern überhaupt alle, welche, gleich diesen, innere Widersprüche

enthalten, bilden ebenso viele Prinzipien des Denkens, insofern sie nämlich unser Denken nöthigen, über diese gewöhnliche Vorstellungsweise hinauszugehen. Hierin besteht nun das Geschäft der Metaphysik, und Sache der Methodenlehre ist es, den richtigen Weg zur Auflösung jener Widersprüche und zum klaren, mit sich selbst übereinstimmenden Denken des wahren Seins der Dinge nachzuweisen. Die Methode, welche dies leistet, d. h. welche die nothwendigen Beziehungen eines gegebenen Begriffs zu andern Begriffen, die ihn ergänzen und von seinen innern Widersprüchen befreien sollen, nachweist, nennt Herbart ebendarum die Methode der Beziehungen.

Um das allgemeine Verfahren, wie es diese Methode vorschreibt, anschaulich zu machen, betrachten wir beispielsweise das erste der oben aufgestellten metaphysischen Probleme, den Begriff der Causalität, obgleich wir durch diese Betrachtung allerdings schon zum Theil einem späteren Abschnitt des Systems, der Ontologie, vorgreifen.

Die Ursache A, sagt Herbart, soll eine Wirkung, B, hervorbringen; nun kann ein und dasselbe Ding nicht zugleich A und B, d. h. Etwas und das Gegentheil davon sein; wir müssen uns also denken, daß hier nicht blos ein Ding, sondern mehrere Dinge gegeben sind; B ist nicht die Wirkung eines A, sondern mehrerer A. Allein hiermit ist das Problem noch nicht gelöst, denn, wenn wir uns auch eine Mehrheit von Ursachen denken, so ist doch durch deren bloßes Zusammentreffen das Entstehen eines neuen Dinges, einer Wirkung, noch keineswegs erklärt. A + A u. s. w. giebt noch nicht B; wenn die verschiedenen Ursachen alle vollkommen gleichartig sind, so kann ihre Verbindung kein neues Product ergeben; ja es läßt sich nicht einmal die Möglichkeit einer Beziehung zwischen ihnen denken. Um eine solche her-

zustellen, müssen wir unsre Zuflucht zu einem Mittel nehmen, dessen sich auch die Mathematik und die Naturwissenschaften mit Erfolg bedienen. Sowie nämlich der Mathematiker für eine Größe X eine Verbindung anderer Größen, z. B. Y + Z setzen kann, welche an Werth jener gleich, aber, in dem gegebenen Falle, für die Auflösung des mathematischen Problems bequemer sind, oder wie der Physiker die eine und einfache Bewegung zerlegt, sie als das Resultat zweier verschiedener Bewegungen (in dem Parallelogramm der Kräfte) ansieht, auf ganz ähnliche Weise ist es auch dem Metaphysiker gestattet, statt des einfachen Seins eines Dinges sich eine Verbindung von mehreren Richtungen oder Qualitäten zu denken. Es ist dies eine zufällige Ansicht von dem Dinge, eine Ansicht, durch welche nicht etwas Neues oder Fremdes in das Wesen des Dinges selbst hineingetragen, sondern nur ein anderer Ausdruck, gleichsam eine andere Formel für den einfachen Begriff desselben gesetzt wird.

Mit Hülfe solcher zufälliger Ansichten nun wird es dem Philosophen möglich, zu erklären, wie aus dem Zusammentreffen mehrerer einfacher Substanzen eine Wirkung, als deren gemeinsames Product, hervorgehen könne. Denken wir uns nämlich die Substanz A, vermöge einer zufälligen Ansicht, als = X + Y — Z, ein zweites A′ als = M + N + Z, so besteht zwischen diesen beiden Substanzen A und A′ ein gewisser Gegensatz, eine Beziehung, indem die eine die positive Richtung oder Qualität + Z, die andere deren Gegentheil — Z enthält. Indem nun diese beiden Substanzen, A und A′, zusammentreffen, sucht jede in der andern Das zu vernichten, was ihrer eigenen zufälligen Richtung entgegengesetzt ist; allein jede erhält auch sich selbst gegen diese Störung ihres Wesens von außen vermöge ihrer innern Realität und Einfachheit. Das gemeinsame Pro-

duct dieser Störungen und Selbsterhaltungen einer Mehrheit von Substanzen ist nun eben Dasjenige, was wir gewohnt sind als die Erscheinung, die Eigenschaften oder Veränderungen einer einzigen Substanz zu betrachten.

Somit zerfällt das Geschäft der Philosophie, in Bezug auf die metaphysische Erklärung gegebener Erscheinungen, in drei Momente. Zuerst muß der Philosoph die gegebene Thatsache analysiren und, durch Auffindung des darin verborgenen Widerspruchs, daraus ein metaphysisches Problem bilden. Sodann muß er dieses Problem oder diesen Widerspruch auflösen durch eine Umgestaltung der gewohnten Begriffe von den Zuständen und Verhältnissen der Dinge; hierzu dient ihm die Methode der Beziehungen, vermöge deren er an die Stelle der einfachen Ursachen der Erscheinungen das Zusammentreffen einer Mehrheit solcher Ursachen setzt. Drittens endlich, muß er, um eben diese Beziehungen der zusammentreffenden vielen Ursachen zu einander und ihr Zusammenwirken zu erklären, sich der zufälligen Ansichten bedienen, d. h. er muß den vielen Ursachen oder Substanzen in ihrem Zusammentreffen Etwas beilegen, was ihnen ohne dasselbe, als einzelnen, nicht zukommen würde.

Der zweite Theil der Metaphysik, die Ontologie, hat es mit der Aufsuchung des Realen zu thun. Was ist das Reale? Wo ist es? Wie wird es erkannt? dies sind die Hauptfragen der Ontologie. Im gewöhnlichen Denken, sagt Herbart, nennen wir alles Das real, was Gegenstand einer Empfindung ist. Allein die Empfindung verändert sich, verschmilzt mit andern Empfindungen. So kommen wir wohl darauf, den Begriff des Realen überzutragen auf den Complex der Empfindungen, die sogenannten Dinge, wie sie uns als Einheiten erscheinen. Allein auch diese erwachsen sich bei

näherer Betrachtung als nicht geeignet, den Begriff des Realen auf sie anzuwenden, denn sie sind zusammengesetzt aus einfachen Empfindungen; der Stein, den ich in der Hand habe und den ich als etwas Reales, Seiendes betrachte, löst sich sogleich auf in die Empfindungen einer gewissen Schwere, einer gewissen Härte, gewisser Farben und Formen u. s. w.; von der scheinbaren Einheit des Steins bleibt am Ende Nichts übrig. Also, schließt Herbart, ist der Gegenstand unserer Empfindung, die Erscheinung, nichts Reales; wohl aber deutet sie auf etwas Reales hin, was gleichsam hinter der Erscheinung verborgen ist, was nicht durch unsere Sinne, sondern nur durch unser Denken erfaßt werden kann. „Der Schein," sagt Herbart, „läßt sich nicht ableugnen (der Schein nämlich, der etwas wirklich Gegebnes ist und sich von dem blos subjectiven Scheine, der optischen Täuschung, dem Traume u. s. w. wohl unterscheidet); man muß diesen Schein, das Gegebene, setzen als ein recht eigentliches Nicht — Nichts. Damit erklärt man nun freilich nicht Dasjenige, was da scheint, als ein Solches, wie es scheint, für real; aber man setzt Etwas, und zwar dieses Etwas wegen dieses Scheins, ein andres Etwas wegen eines andern Scheins. Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein."

Also, noch einmal, allem Gegebnen liegt zu Grunde ein Sein, auf dessen Annahme oder Setzung wir durch das Gegebne selbst mit Nothwendigkeit hingewiesen werden.

Was ist nun dieses Sein oder dieses Reale? Wir unterscheiden daran Zweierlei, das Sein selbst und die Qualität des Seienden. Die Letztere ist uns vor der Hand noch gänzlich unbekannt; von dem Ersteren wissen wir so Viel, daß es sich uns mit derselben Nothwendigkeit ankündigt, womit sich anfangs das in der Empfindung Gegebne anzukün-

digen schien, welches jedoch später als ein nicht Beharrliches, sondern Veränderliches, Wechselndes, in lauter Beziehungen sich Verlierendes erkannt ward. So ergiebt sich also für das Sein — abgesehen von seiner Qualität — der Begriff eines Etwas, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Was dies sei, wissen wir nicht, wie schon gesagt; daß es aber ein Solches gebe, welches wir setzen müssen und dessen Setzung wir nicht zurücknehmen können, darauf weist uns das wirklich Gegebne hin.

Oder, mit andern Worten, weil wir erfahrungsmäßig Etwas als gegeben wahrnehmen, weil wir dies Gegebne nicht als ein schlechthin Nichtiges, als einen Schein ohne alle und jede Wirklichkeit oder Realität ansehen können, weil, so zu sagen, unsre Empfindung und unser Denken dieses Gegebnen, der Wirklichkeit, sich an einen Punkt anlehnen muß, der feststeht, der nicht erst wieder auf einen andern zurückweist, — deshalb müssen wir ein Reales setzen, ein Ansich.

Es kann auffallend erscheinen, daß auf diese Weise der Begriff des Realen nur negativ oder mittelbar bestimmt wird, als Begriff eines Etwas, das nicht weggedacht werden kann; allein dies liegt in der Natur unsrer Vorstellungsweise, wonach wir zuerst die Merkmale eines Dinges auffassen und dann erst hinterher mit dem Begriffe des Dinges, als der Einheit dieser Merkmale, den Begriff des Seins zu verbinden pflegen. Allein eigentlich ist das Setzen des Seins das Erste, Ursprünglichste, und nur unsre Reflexion macht diesen verkehrten Weg, daß sie bei dem Schein anfängt und erst von da zu dem Sein vordringt, wo dann dies Sein freilich als ein Zweites, erst Hinzukommendes erscheint.

Was nun die Qualität des Seienden betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die absolute Setzung selbst

oder durch den Begriff des Seins noch gar keine bestimmte Qualität des Gesetzten gegeben sei. Indessen läßt sich davon, wenigstens so Viel aussagen, daß das wahrhaft Seiende oder Reale seiner Qualität nach 1) gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen; 2) schlechthin einfach; 3) allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänzlich sein müsse; endlich 4) daß, wie Vieles sei, durch den Begriff des Sein ganz unbestimmt bleibe.

Das Seiende ist durchaus positiv; denn jede Negation in demselben würde der absoluten Position widersprechen. Es ist schlechthin einfach; denn, enthielte es ein Mehrfaches, so enthielte es auch eine Beziehung dieses Mehrfachen unter einander; keine der mehreren Qualitäten wäre an sich real, sondern jede durch die andere bedingt und für sich allein ungenügend. Es ist ohne innere Quantität — d. h. ohne Theile, eine Bestimmung, die aus der vorhergehenden von selbst folgt. Endlich aber bleibt auch unbestimmt, wie viele Reale es gebe; es läßt sich also nicht aus dem Begriffe des Seins folgern, daß es nur ein Sein oder Seiendes gebe. Zwar könnte man einwenden, sagt Herbart, daß mehrere Reale sich gegenseitig ausschlössen, da, wenn A real sei, B, welches nicht A sei, auch nicht real sein könne. Darauf erwidert Herbart, daß zwischen den vielen Realen, als solchen, keinerlei, weder positive, noch negative Gemeinschaft bestehe und daß daher Bestimmungen, wie die angegebne, nur in der zufälligen Zusammenstellung der verschiednen Seienden, die unser Denken vornehme, ihren Grund haben.

Wir wissen also jetzt so Viel, daß es eine unbestimmte Menge von Realen, d. h. von einfachen Wesen giebt. Die nächste Frage ist nunmehr die: wie kommen diese Realen

in eine Beziehung und Verbindung untereinander? Schließt nicht die absolute, einfache Position derselben jede solche Beziehung aus?

Hier tritt nun die Theorie von den zufälligen Ansichten, die in der Methodologie aufgestellt ward, vermittelnd ein. Ihrer einfachen Qualität nach können allerdings die Realen nicht in Verbindungen eingehen, wohl aber nach ihren zufälligen Ansichten. Herbart erläutert dies hier noch ausführlicher, als in der Methodologie, durch folgende Beispiele:

„Wenn eine gerade Linie auf dem Papier gezeichnet ist," sagt Herbart, „so sieht man es ihr nicht an, ob sie die Seite eines Dreiecks oder die Ordinate einer Curve sein soll. Wenn sich ein reiner, einzelner Ton hören läßt, so hört man nicht, ob er eine Octave oder eine Septime sein soll. Die Linie, der Ton können dies und noch manches Andre vorstellen; sie können nach dieser oder jener Formel oder Regel gewählt worden sein; aber von der ganzen Zusammensetzung der Begriffe in solchen Formeln und Regeln ist Nichts mehr zu spüren, sobald man blos die Linie, blos den Ton betrachtet. Einfach, wie ein einfacher Ton, soll nun jede Qualität jedes Realen sein; aber zugleich fähig, gleich dem Ton und der Linie, angesehen zu werden als entsprechend dieser oder jener Construction, die eine wie immer große Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich schließen mag."

Vermöge dieser zufälligen Ansichten nun findet eine Beziehung der an sich einfachen Realen auf einander statt. Die zufälligen Ansichten verschiedener Realen können nämlich in einem Gegensatz zu einander stehen. Ein Beispiel dafür sind wieder zwei verschiedene Töne, etwas cis und gis. Diese Töne weichen von einander ab; wenn man den

einen mit a bezeichnet, muß man den andern mit — a bezeichnen. Diese Negation trifft jedoch keineswegs den Ton an sich, den Ton als Ton; denn, als Ton schlechthin betrachtet, ist weder cis noch gis negativ; sie sind es blos relativ; d. h. cis ist negativ, verglichen mit gis; es ist dessen Gegensatz; gis ist negativ, verglichen mit cis.

Wenden wir dies an auf die einfachen Wesen, so finden wir, daß jedes Wesen an sich von einfacher Qualität ist, daß es jedoch im Vergleich und in der Zusammenstellung mit andern, an sich ebenso einfachen Wesen einen Gegensatz zu diesen bilden kann. Wenn daher zwei reale Wesen zusammen sind, so treten sie, vermöge ihrer zufälligen Ansichten, in Gegensatz zu einander; A ist dem B entgegengesetzt, weil es im Vergleiche zu B etwas Negatives, ein — a hat, als zufällige, relative Qualität. In Bezug auf dies nun, dem Etwas in B entgegengesetzt ist, findet ein gegenseitiger Widerstand zwischen den beiden Realen, A und B, statt; jedes sucht das Entgegengesetzte im Andern zu vernichten; dieses widersteht aber, weil es unauflöslich mit der Qualität des Andern verbunden ist; kurz, A erhält sich als A, B erhält sich als B. Die Art und Weise, wie sich A gegen B erhält, ist aber verschieden von der Art seiner Selbsterhaltung gegen C oder D; jede Selbsterhaltung eines Wesens gegen ein bestimmtes andres Wesen hat einen eigenthümlichen Charakter. Diese Selbsterhaltungen nun, die in den einfachen Wesen vorgehen, sofern sie mit andern einfachen Wesen in Beziehungen und Gegensätze treten, sind das Einzige, was wirklich geschieht und woraus alles Das erklärt werden muß, was die gewöhnliche Metaphysik fälschlicherweise bald für die Wirkung einer Ursache, bald für die Erscheinung oder Aeußerung einer Substanz auszugeben pflegt.

Diesen Begriff des wirklichen Geschehens oder der Selbsterhaltung der einfachen Wesen wendet nun Herbart sogleich an zur Erklärung der zwei Hauptprobleme der Metaphysik, des Problems der Inhärenz und des Problems der Veränderung. Das Problem der Inhärenz, d. h. die Frage, wie einem Dinge ein oder mehrere Merkmale beiwohnen können, löst sich, mit Hülfe jenes Begriffs, dadurch, daß man das sogenannte Ding, d. h. das Reale, als im Verhältniß zu andern Realen, folglich im Zustande der Selbsterhaltung gegen diese befindlich betrachtet. Jede einzelne von diesen Selbsterhaltungen hat etwas Eigenthümliches; so viele Reale daher mit dem einen Realen (welches wir hier gleichsam als den Mittelpunkt dieses ganzen Kreises von Beziehungen ansehen) in Gegensatz treten, so vielerlei verschiedene Selbsterhaltungen finden in dem einen Realen statt, so viele Merkmale oder Eigenschaften legen wir dem Dinge bei. Wir können daher sagen: so oft wir an einem Dinge eine Eigenschaft wahrnehmen, so oft sind wir, um diese Wahrnehmung uns zu erklären, genöthigt, anzunehmen, daß das Ding, oder vielmehr das dem Dinge zu Grunde liegende Reale, mit andern Realen in Gemeinschaft stehe; so viele Eigenschaften wir also an einem Dinge finden, so vielmal müssen wir eine solche Gemeinschaft voraussetzen. Das Merkmal oder die Eigenschaft a (die wir in der gewöhnlichen Vorstellungsweise als der Substanz A inhärirend betrachten) ist, das Resultat der Gemeinschaft von A mit $A' + A' + A' + —$; das Merkmal b ist Resultat der Gemeinschaft von $A + A'' + A'' + A'' + —$; das Merkmal c der Gemeinschaft von $A + A''' + A''' + A''' + —$ u. s. w. Alle diese Reihen: $A' + A' + A' + —$, $A'' + A'' + A'' + —$, $A''' + A''' + A''' + —$ u. s. w. gehen aus von A, wie Radien von dem Mittelpunkte; A repräsentirt die Einheit des

Dinges, aber es bringt nicht aus sich die Bestimmungen oder Eigenschaften hervor, die wir wahrnehmen; dieselben sind auch nicht demselben angeheftet, wie einem ruhenden Punkte, sondern es sind die Selbsterhaltungen von A in seinem Zusammentreffen mit den mehreren A', A'', A''' u. s. w.

Herbart macht dies durch ein sinnliches Beispiel deutlicher. Die Körper, sagt er, sind gefärbt; aber Farbe ist Nichts ohne Licht und Nichts ohne Augen. Sie tönen, aber nur im schwingenden Medium und für gesunde Ohren, u. dgl. M. Farbe und Ton bieten den Schein der Inhärenz dar; sieht man näher zu, so findet sich, daß sie den Dingen nicht wahrhaft inwohnen, vielmehr eine Gemeinschaft unter mehrern Dingen voraussetzen.

Ist somit der Begriff der Inhärenz oder der Substantialität durch die eben angestellten Betrachtungen zurückgeführt auf den Begriff der Causalität, und dieser wiederum auf den Begriff der Selbsterhaltung des Realen in seinem Zusammentreffen mit einem andern Realen, so läßt sich leicht eine gleiche Lösung für das Problem der Veränderung finden. Der Satz: es geht an einem Dinge eine Veränderung vor, heißt nämlich, nach der nunmehr gewonnenen Ansicht, nichts Anderes, als: dies Reale A tritt successiv mit mehrern andern Realen in Gemeinschaft. So oft an einem Dinge ein Merkmal verschwindet und ein andres an dessen Stelle tritt, so ist dies ein Zeichen, daß das Reale eine neue Verbindung mit andern Realen eingegangen hat.

Hieraus ergiebt sich nun auch erst der wahre Begriff der Substanz. Kein Reales ist an sich Substanz; sondern, wenn es Erscheinungen tragen soll, so muß es in Gemeinschaft mit andern realen Wesen stehen, und wenn die Erscheinung wechselt, so wechselt diese Gemeinschaft.

Die Veränderung zeigt uns einen Wechsel in dem Zu-

sammentreffen (oder, wie es Herbart schlechtweg nennt, dem Zusammen) der einfachen Wesen; wir sehen daraus, daß sie sowohl zusammen, als auch nicht zusammen sein können, daß ihnen das Zusammen zufällig ist. Das Verhältniß nun, welches daraus hervorgeht, daß die einfachen Wesen sowohl zusammen als auch nicht zusammen sein können, ergiebt den Begriff der veränderlichen Lage derselben und, in seiner weitern Entwicklung, den Begriff des Continuums nach seinen verschiedenen Formen, Raum, Zeit, Bewegung, Materie. Die Lehre vom Continuum ist die Synechologie.

Die Synechologie soll aus dem Begriffe der einfachen Wesen die wahre Beschaffenheit Desjenigen entwickeln, was wir in der sinnlichen Vorstellung als ein Continuum anzuschauen glauben; zunächst des Raums. Dieser Raum, den wir hier, ganz unabhängig von den sinnlichen Raumvorstellungen, aus der Betrachtung der einfachen Realen und ihrer Verhältnisse zu einander entwickeln oder construiren, kann der intelligible Raum heißen. Wir merken hier sogleich an, daß der intelligible Raum nicht etwa ein besonderer Raum außer oder neben dem sinnlichen ist, sondern nur die metaphysische Auffassung oder Construction der Bestimmungen, die uns die gewöhnliche Anschauung des sinnlichen Raums als gegebne darbietet.

Der intelligible Raum, sammt allen seinen Bestimmungen, — die philosophische Grundlage der Geometrie — soll also construirt werden aus dem Begriffe des zufälligen Zusammen und Nichtzusammen der einfachen Wesen. Dies geschieht folgendermaßen:

Jedes einfache Wesen kann zusammen sein mit einem andern einfachen Wesen. Abstrahiren wir dabei von allen Qualitäten der beiden Wesen, folglich auch von allen möglichen Gegen-

sätzen unter ihnen, so ergiebt sich als das einzige Verhältniß, welches zwischen ihnen besteht, dies, daß das eine dem andern seinen Ort bestimmt. Setzen wir A und bringen B zu ihm — im Gedanken, gleichsam im bloßen Bilde — hinzu, so bestimmt A dem B seinen Ort. Rücken wir nun A und B (oder vielmehr das Bild von B) wieder auseinander, so entsteht dem B ein neuer Ort, indem es dem A gleichsam nachrückt, um wieder mit ihm zusammen zu sein, und auf diese Weise können wir, durch fortgesetztes Auseinander- und Wiederzusammenrücken von A und B, wobei also jedesmal B in den Ort versetzt wird, den vorher A einnahm, eine Reihe von Orten oder Bildern von B bilden, (oder, um es sinnlich darzustellen, eine Reihe von Punkten) die außereinander, aber doch so aneinander liegen, daß zwischen sie Nichts eingeschoben werden kann. Dies giebt den Begriff einer unendlichen, starren, geraden Linie.

Der Begriff der Reihe, welcher der starren Linie zu Grunde liegt, ergiebt die Grundbegriffe der Arithmetik, die Zahl und ihre mannigfachen Bestimmungen und Verhältnisse.

Indem ferner zu den zwei einfachen Realen, A und B, ein Drittes, C, kommt, so bildet dessen Zusammenfassung mit einem oder dem andern der beiden ersten eine neue Linie, die mit der ersten Linie nur einen Punkt gemein hat. Beide Linien lassen sich in einen Kreis zusammenschließen, und bilden so eine Fläche. Die Kreislinie ist eine stetige Linie, denn sie entsteht nicht durch Construction, d. h. durch ein fortrückendes Zusammenfassen von Punkten, sondern durch Einschieben zwischen festgestellte Punkte (die Enden der beiden starren Linien) woraus eine irrationale Distanz hervorgeht.

Auf ähnliche Weise kann man ein viertes Reales, D, mit

irgend einem Punkte der Fläche in Verbindung bringen; dies giebt abermals eine neue Richtung; der Kreis wird zur Kugel, die Fläche zum Körper.

Aus diesen Sätzen entwickelt nun Herbart weiter die sämmtlichen Grundbegriffe der Mathematik.

Herbart construirt ferner die Materie aus den Begriffen des unvollkommnen und des vollkommnen Zusammen der realen Wesen. Unter unvollkommnem Zusammen versteht Herbart eine solche Lage der Wesen zu einander, wobei sie nicht blos an einander, aber doch auch nicht völlig in einander sind, vielmehr sich theilweise durchdringen. Nun können wir aber wirkliche Theile den einfachen Wesen nicht zuschreiben; vielmehr ist deren Qualität in allen diesen fingirten Theilen ganz dieselbe, folglich auch die Selbsterhaltung, welche in Folge ihres Zusammenseins mit andern Wesen eintritt. Dieser überall gleichen Selbsterhaltung der Wesen muß nun auch ihr Zusammen entsprechen; denn es ist ein Grundsatz, der aus der Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen der einfachen Wesen folgt, daß die inneren und äußern Zustände dieser Wesen einander stets entsprechen müssen; folglich müssen die einfachen Wesen aus dem unvollkommnen Zusammen übergehen in das vollkommne Zusammen; sie müssen vollends in einander eindringen. Dies ist der Grund und das Wesen der sogenannten Attraction.

Wir erinnern uns, daß schon Kant an die Stelle der gewöhnlichen Ansicht, der zufolge man die Materie als gegeben annimmt und dieser gegebnen Materie gewisse Kräfte beilegt, den Versuch setzte, das Entstehen der Materie aus dem Zusammenwirken zweier Grundkräfte, der Attractiv- und Repulsivkraft, zu erklären. Herbart geht noch einen Schritt weiter; er will auch die Natur dieser Kräfte selbst

erklären aus dem Begriffe der einfachen Wesen, ihres Zusammentreffens und ihrer, durch das Zusammentreffen bedingten, umgekehrt aber auch die bestimmte Form dieses Zusammentreffens bedingenden Selbsterhaltungen der einfachen Wesen. Wie er dies in Bezug auf die Attraction thue, haben wir so eben gesehen. Die Attraction der einfachen Wesen, sagt er, beruht darauf, daß dieselben, vermöge des ihnen inwohnenden Strebens nach vollkommner und durchaus gleichmäßiger Selbsterhaltung, auch eine vollkommne Gemeinschaft mit andern Wesen anstreben, daß sie also, sobald sie in einem unvollkommnen Zusammen mit denselben sich befinden, nach vollkommner Durchdringung streben, d. h. daß sie sich gegenseitig anziehen.

Der Attraction aber steht entgegen die Repulsion. Worin besteht diese?

Man nehme, sagt Herbart, drei reale Wesen, von welchen zwei unter sich gleichartig sind; A, A′ und B. B sei in der Mitte; es seien von zwei verschiedenen Seiten her A und A′, die mit ihm in ein unvollkommnes Zusammen gerathen waren, im Begriff, vollends in B einzudringen, wie es, vermöge der eben aufgezeigten Nothwendigkeit, geschehen muß. Soll es aber in der That geschehen, so müssen nicht nur A und A′ sich gegen B selbst erhalten, sondern B muß sich doppelt selbst erhalten gegen beide A. Angenommen nun, daß der Gegensatz zwischen A und B gleich sei, d. h. daß ein einziges A schon hinreiche, um der Negation, welche in B liegt, Widerstand zu leisten, so kann B die doppelte Selbsterhaltung gegen beide A nicht leisten. Es kann aber auch keine wirkliche Störung ohne Selbsterhaltung in B eintreten; folglich können die beiden A nicht ganz eindringen in B; es findet eine Repulsion statt. Zwischen dieser Repulsion nun und jener Attraction muß irgend ein Gleich-

gewicht eintreten; d. h. vermöge ihrer Selbsterhaltung müsse eigentlich A und A′ ganz in B eindringen; nun können sie dies nicht, weil B sich nicht doppelt selbst erhalten kann (was wir als Repulsion von Seiten des B bezeichnen); folglich können A und A′ nur theilweise in B eindringen und es muß dabei sein Bewenden haben.

In diesem Gleichgewicht nun zwischen Attraction und Repulsion haben wir (wie auch schon Kant gezeigt) den Ursprung der Materie, über welchen sich Herbart folgendermaßen ausdrückt:

„Man nehme jetzt," sagt er, „der A so viele an, als man will. Wenn diese alle zugleich in ein unvollkommenes Zusammen mit B gerathen, so müssen sie alle tiefer eindringen; aber dieses ihr Müssen hilft Nichts, wenn B deren nicht mehr aufnimmt. Je mehr ihrer sind, destoweniger tief können sie eindringen, und, gesetzt, sie wären alle eingedrungen, so würden sie nach allen Seiten gleichmäßig so weit herausgetrieben werden, bis sich Attraction und Repulsion im Gleichgewichte befinden. Alsdann läge B in der Mitte, und es würde, mit allen A zusammengenommen, mehr als einen mathematischen Punkt einnehmen, so daß eine körperliche Ausdehnung entstünde und das Ganze nun ein Klümpchen oder eine molecula darstellte.

Dieses Klümpchen hat alsdann seine besondere Dichtigkeit, gemäß dem Gleichgewichte der Attraction und Repulsion. Will man es vergrößern, so nehme man nur auch mehrere B hinzu. Jedes der B wird seinerseits in die A, mit denen es in ein unvollkommenes Zusammen gerathen war, so weit als möglich eindringen, und die Klümpchen werden zusammen eine körperliche Masse darstellen.

Der Grund, durch welchen die körperliche Masse existirt, beruht darin: daß sich der äußere Zustand, die Lage

der Elemente, richtet nach dem innern Zustande oder nach den Selbsterhaltungen jedes Elements gegen die, mit welchen es zusammen ist.

Soll nun die Masse getrennt werden, so muß entweder der äußere Zustand gehindert werden, sich nach dem innern ferner zu richten, oder die innern Zustände müssen verändert werden, so daß sie jetzt auch andere äußere Zustände erfordern. Den Grund der Veränderung nennen wir in jenem ersten Falle mechanisch; im zweiten Falle können wir ihn vorläufig als chemisch bezeichnen."

Aus diesem Begriff der Materie entwickelt nun Herbart die weitern Grundbestimmungen derselben in folgenden Sätzen:

1) Alle Materie ist elastisch; denn das Gleichgewicht ihrer Attraction und Repulsion kann durch neu hinzukommende Kräfte gestört werden; je größer aber die Abweichung, desto stärker wird die Nothwendigkeit der Wiederherstellung.

2) Durchdringlich ist die Materie, erstlich, für solche Elemente, welche den innern Zustand derselben nicht verändern; zweitens, für solche, die ihn überwinden können. Ersteres findet z. B. statt bei der Durchsichtigkeit, Letzteres bei der chemischen Auflösung.

3) Die Materie ist kein Continuum, sondern ursprünglich eine starre Masse; denn die Verdichtung der Elemente beruht auf einem Gleichgewicht der Attraction und Repulsion, und dieses kann für jeden gegebnen Fall nur ein einziges, bestimmtes sein; demnach wird die Materie zwar ihre Dichtigkeit continuirlich abändern lassen, aber, sobald sie in Freiheit ist, kehrt sie in ihre bestimmte Lage zurück und erfüllt den Raum, worin sie ist, nicht nach dem unbestimmten Begriff des Continuums, sondern dergestalt, daß zwei nächste Elemente der Materie allemal einen bestimm-

ten Bruch der ursprünglichen Einheit im Raume, des Aneinander der einfachen Wesen darstellen.

Noch bleibt übrig, die Begriffe: Zeit und Bewegung zu erklären, d. h. ihr Verhältniß zu dem Begriffe der einfachen Realen aufzuzeigen.

Die Bewegung ist nichts den Realen selbst Zukommendes, sondern bezieht sich nur auf ihre Zusammenfassung oder ihr Verhältniß zu einander im Raume. Wir können uns daher auch ebensogut vorstellen, das scheinbar bewegte Ding ruhe und die andern Dinge, mit denen es in einem räumlichen Verhältniß steht, bewegen sich, als umgekehrt; wie wir z. B., auf einem Flusse fahrend, die Ufer mit ihren Bäumen und Häusern in Bewegung zu sehen, uns selbst aber ruhend glauben. Den Realen, als solchen, kommt weder Ruhe noch Bewegung zu, da, wie gesagt, diese beiden Begriffe sich nur auf das Raumverhältniß beziehen. Der Uebergang des Dinges aus einem Orte in den andern geschieht so, daß jeder Punkt, in den es eintritt, mit einem Male gesetzt und auch wieder aufgehoben wird. Dieses plötzliche Uebergehen oder Durchgehen durch eine Reihe von Punkten, welches mit dem starren Aneinander, wobei jeder Punkt gesondert festgehalten wurde, einen Widerspruch bildet, nennen wir die Geschwindigkeit. Die Geschwindigkeit ist das eigentliche Element oder der allgemeine Begriff der Bewegung, die Bewegung nur die Wiederholung jenes Ueberganges.

Diese Wiederholung ergiebt den Begriff der Dauer und somit auch den der Zeit. Die Zeit kann angesehen werden als das Maß der Bewegung oder der Geschwindigkeit. Wenn wir die Zeit nur als Maß der Geschwindigkeit eines einzigen Bewegten betrachten, so ist sie, gleich dem Raume, eine starre Linie, ein Nacheinander, (wie der Raum ein Aneinander), welches kein Ineinanderfließen der einzelnen Mo-

mente der Geschwindigkeit zuläßt. Nur, wenn mehrere gleichzeitige Bewegungen zusammengefaßt werden sollen, ergeben sich auch hier, so wie beim Raume, irrationale Distanzen.

Raum, Zeit und Bewegung sind, wie wir gesehen haben, durchaus nichts den einzelnen Gegenständen selbst Zukommendes, sondern drücken nur die Formen oder Verhältnisse aus, in denen sich uns, den Beschauern, die mehrern Gegenstände in ihrer Zusammenfassung darstellen. Schon Kant hatte Raum und Zeit für bloße Formen der Erscheinung oder der Anschauung erklärt; allein nach seiner Auffassung schien es, als sei die Beschränkung dieser Formen auf die Erscheinungswelt nur eine Folge der mangelhaften Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens, als sei die ganze räumliche und zeitliche Anschauung nur ein subjectiver, wenn auch allgemeinsubjectiver Schein. Es muß aber, sagt Herbart, selbst die Voraussetzung, daß andere Vernunftwesen andere Gesetze der Anschauung haben könnten, als die angegebnen, hinwegfallen; der subjective Schein muß sich verwandeln in einen objectiven Schein. Wahrhaft objectiv kann nun aber nur ein solcher Schein heißen, der von jedem einzelnen Objecte ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung dem Subjecte darstellt, so daß blos die Verbindung der mehrern Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subject sich muß gefallen lassen.

Ein solcher objectiver Schein, im strengsten Sinne, ist nun das Raumverhältniß. Das Raumverhältniß, worin die Objecte sich zeigen, ist nicht im Mindesten ein wahres Prädicat, das irgend einem unter ihnen könnte beigelegt werden, denn es beruht lediglich auf dem Zusammentreffen ihrer Bilder in der sie abspiegelnden Intelligenz. Dennoch wird es gegeben; die Intelligenz ist daran gebunden, nicht minder wie

an jede qualitative Bestimmung des Gegenstandes. Das Raumverhältniß ist daher Schein, aber nicht subjectiver Schein, denn die Größe der Entfernung, der Unterschied der Ruhe und Bewegung unter den Objecten hängen gar nicht von der Intelligenz ab; sie nimmt, was sie findet.

Nicht anders ist es mit der Bewegung. Wir versuchen, den realen Wesen eine bestimmte Stellung im Raume, eine bestimmte Entfernung zu einander anzuweisen. Allein, indem wir in den Raum, worein wir eines der Realen gesetzt haben, auch das andre setzen, es gleichsam an jenes anheften wollen, entzieht es sich uns, geht aus seinem Orte (obgleich nicht aus dem Raume, d. h. der Möglichkeit der Zusammenfassung überhaupt) heraus; es hat also eine gewisse Richtung und Geschwindigkeit; diese wird jetzt die Regel der Zusammenfassung, welche das zweite Object in Beziehung auf das erste gestattet, und hiermit ist die gleichförmige Bewegung im Gange, welche bleibt, bis ein Grund der Abänderung eintritt. So geht es uns nun mit allen Objecten, und nicht blos uns, sondern jedem Zuschauer; die Objecte entweichen, vermöge ihrer Unabhängigkeit, aus derjenigen Zusammenfassung, die wir eben mit ihnen vornehmen, so jedoch, daß jedes im Entweichen sich sein Raumverhältniß bestimmt, weil es in bestimmter Richtung und Geschwindigkeit davongeht. Eigentlich geschieht hier nicht den Dingen, sondern den Zuschauern Etwas, aber diesen allen begegnet die gleiche Abänderung der Form, in welcher sie die Objecte zusammenzufassen im Begriff standen. Es ist also ein objectiver Schein vorhanden.

Daß dies so sei, daß der objective Schein sich vom subjectiven unterscheide, können wir daraus ersehen, daß die Richtung, welche der Gegenstand im Entweichen aus der versuchten Zusammenfassung annahm, so lange unverändert

bleibt, bis etwas Neues hinzukommt, und daß selbst dann, wenn ein subjectiver Schein die Auffassung stört, der Zuschauer sich später von diesem befreien und wiederum in den Zusammenhang des wahren, objectiven Scheins versetzen kann. Das könnte nicht sein, wenn dabei die Person des Zuschauers in Betracht käme. Das ist aber auch nicht der Fall, sondern darauf allein kommt es an, wenn die Bilder der Gegenstände in irgend einem, gleichviel ob idealem oder wirklichem Zuschauer zusammentreffen können. In diesem Sinne geschieht die Bewegung wirklich, auch wenn sie nicht beobachtet wird. Die Regel des möglichen Beobachtens bleibt stehen; sie würde aber alle Bedeutung verlieren, wenn gar keine Beobachtung stattfände. Nur für Beobachtung gilt sie, jedoch ebendeswegen für Jeden, der, frei vom subjectiven Scheine, sich zu derselben als Zuschauer darbietet.

Die Zeitbestimmungen gehören ebenfalls in das Reich des objectiven Scheins. Zwar ist man gewohnt, die Veränderungen in eine stetige Reihe zu ordnen, indem man annimmt, daß jeder Wirkung ihre Ursache, jeder Begebenheit ihre Bedingung, und so fort bis zu einer ersten Bedingung zurück in der Zeit vorausgehe und ihr Eintreten in einem bestimmten Zeitpunkte bestimme. Allein nach den Prinzipien der Ontologie ist dieser Gedanke nichtig, indem, zufolge derselben, die Causalität sich auf die Selbsterhaltungen der einfachen Wesen beschränkt, jede Zeitfolge aber ausschließt. Wenn daher uns das Bedürfniß entsteht, das Zusammentreffen der Realen abhängig zu machen von einer vorausgehenden Bewegung, also ein Eintreten desselben in einem bestimmten Zeitpunkte anzunehmen und auf diese Weise eine Zeitreihe der Begebenheiten zu construiren, so hat doch dieser Gedanke mit dem wirklichen Geschehen und dem Sein der

Realen Nichts gemein; nur der ordnende Geist des Zuschauers bringt eine solche Einheit in die Begebenheiten.

Am Schlusse der Ontologie berührt Herbart noch die beiden von Kant in der bekannten Untersuchung über die Antinomie aufgestellten Fragen: Ist die Welt dem Raume und der Zeit nach endlich oder unendlich?

Die Zahl der Realen, sagt Herbart, kann nur endlich sein, denn die absolute Position verträgt nicht den Gedanken des Unendlichen, da dieser stets den Vorbehalt in sich schließt, noch Etwas hinzuzufügen, was in der jetzt vollzognen Setzung noch nicht enthalten sei. Aus einer endlichen Menge der Realen wird aber auch nur ein bestimmtes Quantum von Materie gebildet werden können.

Gleichwohl ist die Welt nicht in Grenzen eingeschlossen; denn die Bewegungen nehmen sich so viel Raum, als sie brauchen.

Desgleichen ist die Summe des wirklichen Geschehens jederzeit endlich, d. h. bestimmt; andrerseits jedoch tragen wir den Begriff des zeitlichen Eintretens der einzelnen Begebenheiten darauf über und verlängern dann nothwendig diese Zeitreihe rückwärts ins Unendliche. Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Begriffe der Endlichkeit und dem der Unendlichkeit der Zeitbegebenheiten wird daher gelöst durch Unterscheidung zwischen dem wirklichen Geschehen, dem die Endlichkeit, und dem objectiven Schein, welchem die Unendlichkeit zukommt.

Der vierte Theil der Metaphysik, die Eidolologie (die Lehre von den Bildern oder Vorstellungen), hat es zu thun mit der Erklärung des Wissens und der Entwicklung des Begriffs vom Ich.

Zwei Probleme sind es hauptsächlich, welche die Metaphysik in diesem Theile beschäftigen, nämlich, einmal, die

Frage nach der Möglichkeit des Wissens und dessen Uebereinstimmung mit den Gegenständen, zweitens aber, die Idee des Ich, als des Subjects für das Wissen, d. h. als Desjenigen, auf welches alles Wissen als sein Wissen bezogen wird.

Der Mangel einer richtigen metaphysischen Grundlage für die Beantwortung dieser beiden Fragen hat den Idealismus ins Leben gerufen, welcher alles Wissen und Bewußtsein aus einer rein inneren Thätigkeit des Ich abzuleiten versucht.

Wir können unsrem Philosophen nicht in die verwickelten Betrachtungen folgen, durch welche er die Widersprüche des Idealismus, namentlich aber der Ichlehre Fichtes, aufdeckt und widerlegt; wir begnügen uns, die positiven Resultate seiner Lehre vom menschlichen Bewußtsein anzuführen.

Das erste Gegebne in allem unsern Wissen, sagt Herbart, sind Empfindungen; Empfindungen aber sind nichts Andres, als Selbsterhaltungen unsrer Seele in ihrem Zusammensein mit den Objecten. Das Empfundene ist daher nur Ausdruck der innern Qualität der Seele, aber die Ordnung und Folge der Empfindungen verräth das Zusammen und Nichtzusammen der Dinge; es spiegelt sich darin der Lauf der Begebenheiten, aber ohne daß wir doch dadurch unmittelbar die innern Selbsterhaltungen der fremden Wesen oder diese selbst zu erkennen vermöchten.

Wird daher die Frage aufgestellt: Was wissen wir denn eigentlich von den Dingen? so muß die Antwort lauten: Unser Wissen bildet lediglich Verhältnisse ab, ohne die Verhältnißglieder einzeln zu kennen. Der Kantsche Satz: Die Dinge an sich kennen wir nicht, bleibt in seiner unerschütterlichen Wahrheit bestehen; unser Wissen von den Dingen beschränkt sich daher auf die Erkenntniß,

daß **Etwas**, und zwar **Vieles** und **Verschiedenes** da ist und daß unter den **Qualitäten** dieses **Vielen** — die wir nicht kennen — **Verhältnisse** stattfinden, welche den Winken der Erfahrung gemäß gehörig zu bestimmen die ganze Angelegenheit unsres theoretischen Wissens ist.

Wir setzen die Stelle der Eidolologie her, in welcher Herbart diesen Gedanken, daß unser ganzes Wissen sich in Relationen bewege, die eigentlichen Qualitäten aber, das innere Sein der Wesen nicht erkenne, ausführlicher entwickelt hat.

„Wo wir eine Substanz erkennen," heißt es daselbst, „da geschieht es durch eine Gruppe von Merkmalen, welche unter gleichen Umständen gleich erscheinen, weil die Kette der Begebenheiten, deren Enden die Gruppe von Selbsterhaltungen unserer Seele ausmachen (welche wir Merkmale nennen), immer den gleichen Zusammenhang hat. Aus was für Gliedern eine solche Kette bestehen möge, — das heißt, was für Bedingungen zusammentreffen müssen, damit wir etwa einen Ton hören oder eine Farbe sehen — dies ist hier gleichgültig. Zuletzt erhalten wir in jedem Falle Nichts aus der Substanz, sondern Alles aus uns selbst. Dennoch ist nun das Resultat vorhanden, daß wir die Gruppe der Merkmale als Eins und als ein gewisses Bestimmtes setzen, weil wir sie nicht beliebig trennen und nicht die Merkmale mehrerer Gruppen gegen einander vertauschen können. Was ist nun abgebildet in unserm Wissen? Es ist die Einheit des realen Wesens, welches sich unter Umständen für uns mit vielen Merkmalen bekleidet. Und was bildet sich ab in einem gegebenen Erfahrungskreise? Es ist das Zusammenkommen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die sich unter einander die Gruppen von Merkmalen bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen. Wer etwas Mehr in der Erfahrung sucht,

wer mit dem Gewebe von Relationen, woraus sie besteht, nicht zufrieden ist, der kann sich vielleicht eine Erfahrung oder ein höheres Wesen nach Wunsche phantasiren, allein dadurch wird seine Erkenntniß nicht wachsen. Weder Beobachtungen noch Speculation würden so viel Anstrengung kosten, wie es wirklich der Fall ist, wenn Mehr als jene Verbindungen und Trennungen in der Erfahrung gegeben würde. Allein dafür ist auch dieses Gegebene keiner Anfechtung fähig wegen seiner Uebereinstimmung mit Dem, was außer uns ist. Denn was enthält es eigentlich? Nichts Mehr, als jenen objectiven Schein, der für alle Zuschauer gültig ist, aber keine Prädicate der Dinge selbst darbieten kann. Wie Viel haben die Astronomen aus solchem Schein gemacht durch vereinigte Kunst und Kraft! Der gewöhnliche Mensch bereitet sich daraus seine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung seines Begehrens und die Heilmittel seiner Schmerzen. Zu dem Allen ist eine Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geschehens in den Substanzen weder nöthig noch auch brauchbar und von irgend einem Einflusse. Wir leben einmal in der Relation und bedürfen nichts Weiteres. Einzig der Metaphysiker ist es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geschehen von unserm gewöhnlichen Gedankenkreise liegen. Und auch ihm ist nichts Anderes gegeben, als was sich Allen darbietet; nur die Sorgfalt, nicht absolute und relative Position zu verwechseln, bringt ihn dahin, die wahren Wesen sammt den wahren Causalverhältnissen in weitere Entfernung hinter den Erscheinungen zu stellen, als dies dem gemeinen Verstande geläufig ist."

Haben wir uns nun überzeugt, daß die Empfindungen und Vorstellungen weder etwas schlechthin von den Außendingen in unsre Seele Hineingetragenes, noch auch bloße Selbstbewegungen eines angeblichen Ich sind, sondern viel-

mehr Selbsterhaltungen der Seele gegen eine Mannigfaltigkeit von Objecten, mit denen sie in Gemeinschaft tritt, so läßt sich nun auch leichter bestimmen, was denn nun eigentlich das Selbstbewußtsein oder Ich als Subject des Wissens sei. Das Selbstbewußtsein kann unmöglich darin bestehen, daß das Ich sich selbst als Object anschaue oder vorstelle, sondern nur darin, daß es ein fremdes Object vor sich habe; aber nicht eines, sondern viele, sich unter einander entgegengesetzte. Mit einem Worte, das Ich ist Nichts, als ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen; nicht das Eigenthümliche des Vorgestellten macht die Vorstellungen zu Vorstellungen eines Ich; (so denken es sich die Idealisten, wenn sie annehmen, das Ich stelle sich vor) sondern lediglich der Wechsel der Vorstellungen, von denen eine der andern begegnet und ihr in diesem Begegnen gleichsam den Ort oder Punkt bestimmt, an den sie anzuknüpfen hat. Das Ich ist also, als Subject, d. h. als der vorstellende Punkt, Einerlei mit dem Objectiven, insofern dieses, wechselnd, den nämlichen Punkt, ohne alle weitere Voraussetzung oder Zuthat von Seiten einer besondern Kraft (ohne eine besondere Ichvorstellung) als solchen bestimmt, ihn zu demjenigen macht, der er ist.

Eine genauere Darlegung der Bedingungen, unter welchen die Vorstellung des Ich sich bildet, wird in der Psychologie erfolgen.

Ebendahin verweist uns Herbart hinsichtlich der tiefern Untersuchungen über die verschiedenen Formen unsres Wissens, das mathematische, logische und speculative Wissen, indem er hier nur so Viel bemerkt, daß die mathematischen Begriffe sich auf den Raum beziehen, und zwar zunächst auf den sinnlichen, der aber mit dem intelligibeln in Ansehung der Resultate (wenn schon nicht in Ansehung der Art

der Auffassung) vollkommen zusammenstimme; daß die logischen oder Allgemeinbegriffe Nichts seien, als Abbreviaturen des Denkens, ohne irgend eine eigene Bedeutung, absichtliche Abstractionen von dem Einzelnen, die aber ebendarum sich fortwährend auf das Einzelne zurückbeziehen; daß endlich das speculative Wissen kein unmittelbares, sondern ein mittelbares Wissen sei, darauf beruhend, daß auf den höhern Bildungsstufen das Fehlerhafte der ursprünglich erzeugten Bilder entdeckt und berichtigt werde, bis diejenigen Verhältnisse der unbekannten Qualitäten des Seienden zum Vorschein kommen, die man voraussetzen muß, weil man sonst die gegebnen Formen der Erfahrung nicht ohne Widerspruch denken kann.

Wegen dieses engen Zusammenhangs der Eidolologie mit der Psychologie, und weil die Letztere auch über die andern Theile der angewandten Metaphysik, die Naturphilosophie und die Physiologie, manche wichtige Aufschlüsse gewährt, lassen wir dieselbe sogleich hier folgen.

Herbart hat die Resultate seiner psychologischen Untersuchungen theils in einzelnen Abhandlungen, theils in seinem „Lehrbuche zur Psychologie," endlich auch in einem umfänglichern Werke niedergelegt, welches den Titel führt: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik." Von diesem Werke wollen wir eine kurze Uebersicht zu geben versuchen.

Die Psychologie Herbarts zerfällt in einen synthetischen und einen analytischen Theil. In dem erstern werden die allgemeinen Gesetze der psychologischen Erscheinungen nachgewiesen; in dem letztern untersucht Herbart die gegebnen psychologischen Thatsachen und führt dieselben auf jene Gesetze zurück.

Der synthetische Theil geht aus von der Untersuchung

über das Wesen des Selbstbewußtseins. Da uns das Resultat dieser Untersuchung schon aus der Eidolologie bekannt ist, so übergehen wir dieselbe und knüpfen gleich da an, wo die eigentlichen psychologischen Betrachtungen beginnen.

Wir erinnern uns aus jener frühern Untersuchung, daß Selbstbewußtsein einen Wechsel von Vorstellungen voraussetzt. Dieser Wechsel kann aber nicht die Qualität der Vorstellungen treffen, denn der Uebergang der Vorstellung: roth in die Vorstellung: blau würde Nichts helfen, da eine dieser Vorstellungen dem Ich so fremdartig ist, als die andere. Der Wechsel muß sich also auf die Quantität beziehen, und zwar so, daß die Quantität des Vorgestellten sich vermindert, während die Quantität des Vorstellens, insofern sie etwas Subjectives ist, d. h. die Thätigkeit des Subjects im Vorstellen, unvermindert bleibt.

Die Veränderung also, welche das Zusammentreffen mehrerer Vorstellungen vermöge ihres Gegensatzes bewirkt, besteht darin, daß bei fortdauernder Thätigkeit des Vorstellens, gleichwohl der Effect dieser Thätigkeit, das vorgestellte Bild, geschwächt wird, d. h. mit andern Worten, daß die Thätigkeit des Vorstellens sich äußert als ein Streben, vorzustellen. Aus Vorstellungen wird demnach ein Streben, vorzustellen, wenn entgegengesetzte Vorstellungen in einem und demselben Subjecte, das zum Selbstbewußtsein gelangen soll, vereinigt sind. Diese entgegengesetzten Vorstellungen hemmen sich gegenseitig und gerathen durch diese gegenseitige Hemmung in eine bestimmte Spannung. Sie sind daher wie Kräfte zu betrachten, die gegen einander wirken, und können, als solche, ebensowohl berechnet werden, wie die räumlichen Kräfte in der Physik. Es giebt daher auch in der Psychologie, wie in der Physik, eine

Statik und eine Mechanik, wovon jene das Gleichgewicht, diese die Bewegung der Vorstellungen untersucht und auf mathematische Formeln zurückführt.

In der Statik haben wir es zunächst zu thun mit den einfachen Hemmungen, welche zwischen entgegengesetzten Vorstellungen entstehen. Durch den Gegensatz, welcher sich zwischen zwei Vorstellungen bei ihrem Zusammentreffen bildet, wird bewirkt, daß ein gewisses Quantum derselben gehemmt wird, d. h. aus dem Bewußtsein weichen muß. Dieses Quantum nennt Herbart die Hemmungssumme; Hemmungsverhältniß aber heißt bei ihm das Verhältniß, in welchem die Hemmungssumme auf die verschiedenen wider einander wirkenden Vorstellungen vertheilt wird. Jede dieser Vorstellungen wird also einem gewissen Theile nach gehemmt, d. h. der Grad ihrer Lebhaftigkeit wird vermindert, und beim Zusammentreffen mehrerer Vorstellungen, die sich gegenseitig hemmen, kann leicht eine davon durch die andere so weit zurückgedrängt werden, daß sie für den Augenblick ganz aus dem Bewußtsein verschwindet. Sie wird dann, wie Herbart es bezeichnet, unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt.

Die Verhältnisse dieser Hemmungen können nun nach der Stärke und Spannung der sich gegenseitig hemmenden Vorstellungen, nach dem größern oder geringern Gegensatze, der zwischen ihnen besteht, nach ihrer Anzahl u. s. w. unendlich verschieden seien; allein sie sind insgesammt streng nachweislich und lassen sich aus diesen ihren Factoren mit mathematischer Genauigkeit berechnen.

Die Vorstellungen hemmen sich aber nicht blos, sondern sie verbinden sich auch unter einander. Es giebt verschiedene Klassen von Vorstellungen, deren jede ein abgesondertes Continuum bildet; so die Töne, die Farben u. s. w. Vorstellungen aus verschiedenen Continuen stehen in keinerlei

Gegensatz, hemmen sich also auch nicht; der Ton hemmt nicht die Vorstellung einer Farbe u. s. w.; sie verbinden sich vielmehr. Ist diese Verbindung vollständig, so daß die verbundenen Vorstellungen eine einzige Kraft ausmachen und als solche in Rechnung kommen, so heißen sie vollkommne Complicationen; wird ihre Verbindung durch irgend ein zufälliges Hinderniß unterbrochen, so geben sie eine unvollkommne Complication. Auch entgegengesetzte Vorstellungen verbinden sich, (da in dem einen Bewußtsein Nichts getrennt bleiben kann) und zwar insoweit, als ihre gegenseitige Hemmung dies zuläßt. Dergleichen Verbindungen nennt Herbart Verschmelzungen und theilt sie ebenfalls in vollkommne und unvollkommne ein.

Die solchergestalt, auf die eine oder andere Weise, verbundenen Vorstellungen leisten sich nun gegenseitig Hülfe gegen die Hemmungen von Seiten andrer Vorstellungen, daher hier ein neuer Factor in die Berechnung eintritt, die Hülfen und speziell (bei den Verschmelzungen) die Verschmelzungshülfen.

Die Mechanik des Geistes lehrt uns die Hemmungen in ihrem Entstehen, in der Bewegung der sich hemmenden Elemente selbst erfassen. Sie betrachtet nämlich die verschiedenen Vorstellungen als noch ungehemmt und berechnet nun sowohl die Zeit, in welcher die Hemmung vollbracht wird, als auch die Verhältnisse, welche aus dem Hinzutreten eines neuen, noch ungehemmten Elements zu den bereits durch die Hemmung zur Ruhe gebrachten sich ergeben.

So wie durch Hemmungen ein Theil der Vorstellungen aus dem Bewußtsein verdrängt wird, so kann dieser Theil auch wieder erweckt werden; er kann, um mit Herbart zu reden, die Schwelle des Bewußtseins wieder überschreiten, sobald nämlich die ihn hemmenden Vorstellungen selbst durch

andre eine solche Hemmung erfahren, daß die früher von ihnen gehemmten nunmehr frei werden. Diese Wiedererweckung ist entweder eine *unmittelbare*, oder eine *mittelbare*, Letzteres vermöge der Complications- und Verschmelzungshülfen.

Eine andre Betrachtung, die hier einschlägt, ist die, daß es für jede Vorstellung ein Maximum der möglichen Stärke giebt und daß daher die Möglichkeit der Erzeugung einer Vorstellung um so Viel abnimmt, als wie Viel das Quantum des schon erzeugten Vorstellens der nämlichen Art beträgt. Wir nennen dies die *Empfänglichkeit*. Diese kommt in Betracht namentlich bei der successiven Erzeugung gleichartiger Vorstellungen, wo dann die späteren nicht zur vollen Ausbildung gelangen, eben wegen der Abnahme der Empfänglichkeit. Die Empfänglichkeit für eine Vorstellung nimmt erst dann wieder zu, wenn die ihr gleichartige, die schon in der Seele war, auf die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt worden ist.

Wenn mehrere Vorstellungen entweder der Zeit nach so ins Bewußtsein treten, daß Hemmung und Verschmelzung der einen mit der andern in einer gewissen Ordnung erfolgt, oder wenn das gleiche Verhältniß durch die verschiednen Hemmungsgrade der Vorstellungen unter einander herbeigeführt wird, so entstehen *Reihen* von Vorstellungen, die sich dann natürlich auch in gleicher Ordnung reproduciren, falls nicht andre Bedingungen dazwischen treten und diese Ordnung stören. Es bilden sich ferner *Gewebe von Reihen*, indem mehrere Reihen von einem Punkte auslaufen. Alle *Vorstellungen im engern Sinne*, d. h. solche, die ein Bild von irgend einem, gleichviel ob wirklichem oder erdichtetem Gegenstande darbieten, sind solche *Gewebe von Reihen*, die, in einer schnellen Succession unmerklich fortfließend,

durchlaufen werden. Der Schwung durch die Partialvorstellungen läßt einen Gesammteindruck zurück, der jeden Augenblick auf die geringste Veranlassung wieder in irgend eine innere Bewegung gerathen kann. So z. B. bilden wir uns eine Gesammtvorstellung von einer Pflanze, indem wir deren verschiedene Theile, die Blätter, Blüthen u. s. w. nach einander durchlaufen, wobei die Einzelvorstellungen zu einem Ganzen verschmelzen. Wir stellen also die Pflanze nicht dar durch eine einzige Vorstellung oder durch einen einfachen Begriff, sondern durch eine Reihe von Vorstellungen, die aber nicht gesondert, sondern verschmolzen im Bewußtsein sind.

Der analytische Theil der Psychologie hat die im synthetischen gefundenen allgemeinen Gesetze des Vorstellens auf die Erklärung der gegebnen psychologischen Erscheinungen anzuwenden. Hierbei stoßen wir zuerst auf die gewöhnliche Annahme einer Mehrzahl von Seelenvermögen, deren jedes eine besondre Art von Aeußerungen enthalten soll, eines Gefühlsvermögens, eines Denkvermögens, eines Begehrungs- und Willensvermögens und dergl. Diese Annahme kann natürlich mit den Aufschlüssen, welche uns die im synthetischen Theile enthaltenen psychologischen Untersuchungen über den Mechanismus des menschlichen Geistes gegeben haben, nicht bestehen. Diesen Untersuchungen zufolge giebt es nur eine einzige Art von Bewegungen in der Seele (oder, richtiger ausgedrückt, von Selbsterhaltungen der Seele), nämlich Vorstellungen oder Empfindungen. Was immer daher in unsrem Bewußtsein vorgehen mag, Das muß sich aus diesen Vorstellungen und ihren mannigfachen Beziehungen unter einander erklären lassen, das Gefühl ebensowohl als das Begehren, das Denken, wie die sinnliche Anschauung, das Gedächtniß wie das Urtheil. Es heißt alle wahre Psychologie von vornherein unmöglich machen, wenn

man für jede eigenthümliche Art von Vorstellungen ein besondres Vermögen annimmt und die Seele aus einer Mehrzahl solcher Vermögen zusammensetzt, wodurch nicht allein deren Einheit aufgehoben, sondern auch jeder Weg einer wirklichen Erklärung der psychologischen Erscheinungen, einer Zurückführung derselben auf eine einzige Aeußerungsweise der Seele völlig abgeschnitten wird.

Nachdem auf diese Weise die Annahme verschiedener Vermögen in der Seele gänzlich beseitigt ist, versucht Herbart die einzelnen Arten psychologischer Erscheinungen aus dem Mechanismus des Vorstellens zu erklären.

Zunächst untersucht er, wie sich das Fühlen und Begehren zum Vorstellen verhalte, d. h., welche Zustände des Vorstellens vorhanden sein müssen, um Das zu bewirken, was wir als Gefühl, Begierde zu bezeichnen gewohnt sind.

Wenn eine Vorstellung, sagt er, durch entgegengesetzte Vorstellungen zum Sinken genöthigt, gleichwohl aber durch eine andere mitwirkende Kraft, z. B. eine Verschmelzungshülfe, trotz dieser Nöthigung vom Sinken abgehalten wird, so nennen wir eine solche, gleichsam zwischen zwei andre Vorstellungen gepreßte Vorstellung ein Gefühl.

Wenn ferner eine Vorstellung im Bewußtsein aufsteigt, und zwar so, daß sie sich gegen ein Hinderniß ihres Aufsteigens emporarbeitet, dabei mehr und mehr alle andre Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt, die andern zurücktreibt, so können wir diese Bewegung des Gemüths (die ebenfalls mit einem Gefühle verbunden ist) nicht wohl anders nennen, als ein Begehren.

Unterschieden von den Gefühlen und Begierden sind die Affecte und Leidenschaften. Der Affect ist ein plötzliches Gebunden- oder Entbundenwerden gewisser Vorstellungen durch andre, neu hinzutretende, daher nur ein schnell

vorübergehender Gemüthszustand, indem sich natürlich die widerstreitenden Vorstellungen bald ins Gleichgewicht setzen. Der Leidenschaft liegt eine herrschende Vorstellung zu Grunde, die nicht etwa nur einmal, nur auf Veranlassungen, sondern fortwährend und vermöge einer bestehenden Disposition des Gemüths sich als Begierde äußert. Leidenschaften sind daher zu betrachten als Dispositionen zu Begierden; welche in der ganzen Verwebung der Vorstellungen ihren Sitz haben.

Aber nicht blos das Verhältniß des Fühlens und Begehrens zu dem Vorstellen hat die Psychologie zu erklären, sondern auch die Formen dieses Letztern selbst, die Erkenntnißformen oder Formen der Erfahrung, und zwar zuerst das räumliche und zeitliche Vorstellen.

Alle räumliche und zeitliche Vorstellungen beruhen auf den Abstufungen in der Verbindung der Vorstellungen, diese Abstufungen aber wiederum darauf, daß beim Vorwärtsgehen von einer Vorstellung zur andern (was z. B. in Bezug auf den Raum durch Vorwärtsbewegung des Fingers oder des Auges geschieht) die ersten Auffassungen allmälig sinken und, während des Sinkens sich abstufend, immer weniger und weniger mit den nachfolgenden verschmelzen. Beim mindesten Rückkehren nun gerathen sämmtliche frühere Auffassungen, begünstigt durch die eben jetzt hinzukommenden, die ihnen gleichen, ins Steigen, und mit diesem Steigen ist ein Bestreben zur Reproduction aller übrigen verbunden, dessen Geschwindigkeit genau dieselben Abstufungen hat, wie die zuvor geschehene Verschmelzung. Auf diese Art weist jede Vorstellung allen ihre Plätze an, in denen sie sich neben und zwischen einander lagern müssen, während gleichwohl der Actus des Vorstellens rein intensiv ist und bleibt. Wenn wir z. B. eine Reihe von Punkten vorstellen, so tritt zunächst der Punkt a ins Bewußtsein; dann b; unterdessen ist a schon

theilweise gesunken; b verschmilzt nun mit dem Reste von a; ebenso c mit dem Reste von b und dem indessen noch kleiner gewordenen Rest von a, u. s. f. Kurz, die Deutlichkeit der Punkte stuft sich ab nach ihrem successiven Eintreten ins Bewußtsein. Wird nun ein Punkt der Reihe wieder erweckt, so reproducirt derselbe die übrigen mit, doch gemäß eben jener Abstufung der Deutlichkeit; die früher gesunkenen erscheinen als näher, die minder verschmolzenen als ferner, da jeder Punkt allein genommen weder nah noch fern scheinen würde.

Hier finden auch die Begriffe des leeren Raums, der leeren Zeit, der unendlichen Theilbarkeit des Raums, sowie die Continuität der Zeit, die Zahlbegriffe und Aehnliches mehr ihre psychologische Erklärung. Wir können diese Betrachtungen nur erwähnen, um uns hierbei nicht zu lange zu verweilen, obgleich wir wohl wünschten, näher auf dieselben eingehen zu können, da sie äußerst scharfsinnig und von eigenthümlichem Interesse sind. Nur beispielsweise führen wir an, daß, nach Herbarts Erklärung, das dunkle Bild des leeren Raums ein Gemisch der gegenseitig beinahe gänzlich sich hemmenden Reproductionen ist, welche von der Vorstellung eines Gegenstandes ausgehen, dessen Bewegung vor einem bunten Hintergrunde man zuvor beobachtet hat; daß die Vorstellung der leeren Zeit dann eintritt, wenn durch eine Bewegung die Vorstellungen dergestalt aufgeregt sind, daß sie auch nach dem Aufhören dieser Bewegung mit einem unbestimmten Streben zur Reproduction fortwirken und sich dadurch gegenseitig beinahe auslöschen, wo dann nur die leere Form des Nacheinander übrig bleibt.

Auf ähnliche Weise, wie die der mathematischen, wird auch die Entstehung der logischen Begriffe, der Vorstellungen von dem Ganzen und seinen Theilen, von dem Dinge und seinen Eigenschaften, der Urtheile, Kategorien u. s. w. aus den

Verschmelzungs- und Reproductionsgesetzen der Vorstellungen erklärt. Für die Metaphysik geht daraus das wichtige Resultat hervor, daß alle diese Begriffe und Formen des Denkens nicht, wie man früher wohl meinte, angeboren sind oder im Bewußtsein bereit liegen, sondern daß sie sich aus den empirisch gegebnen Vorstellungen nach allgemeinen psychologischen Gesetzen erzeugen.

Was insbesondre die sogenannten abstracten Begriffe betrifft, z. B. den Begriff: Substanz, so haben diese die Eigenthümlichkeit, daß die Reihe oder Complication von Vorstellungen, durch welche sie entstanden, gleichsam abgerissen ist, nicht mehr vollständig reproducirt wird, daher der Begriff nun isolirt und ohne Rückbeziehung auf die Einzelvorstellungen, zu denen er eigentlich gehört, dasteht. Dadurch werden dann solche Begriffe Veranlassung zu falschen Auffassungen.

Im Uebrigen aber geht die fortschreitende Bildung unsres Seelenlebens allerdings dahin, die einzelnen Vorstellungen immer mehr in Reihen zu ordnen, diese Reihen unter sich zu verbinden, daraus Vorstellungsmassen zu bilden und diesen, in sich festgewordenen Vorstellungsmassen theils die neu hinzutretenden, theils die schon im Gemüth befindlichen, aber noch vereinzelten Vorstellungen einzuordnen. Darin besteht das Geschäft der Apperception, durch welche der ganze Reichthum der Vorstellungen immer mehr concentrirt, immer tiefer ins Innere hineingezogen wird, und welche deshalb den wichtigsten Bestandtheil des Selbstbewußtseins bildet. Von besondrem Einfluß auf diese höhere, innerliche Ausbildung des Menschen, welche allein denselben über das Thier erhebt, (von dem er übrigens, nach Herbarts Ansicht, durchaus nicht so scharf geschieden ist, als die meisten Psychologen annehmen) ist das Zusammenleben des Menschen mit andern

Menschen in der Gesellschaft und das Product und Organ dieses Zusammenlebens, die Sprache. Höchst interessant ist, was Herbart über den Ursprung der Sprache bemerkt.

„Die ersten Mittheilungen,“ sagt er, „geschahen entweder nicht absichtlich oder nicht durch unwillkührliche Zeichen; sie waren nicht Sprache. Gleichwohl verstand man einander und glaubte sich verstanden; dies errieth man aus dem zusammenstimmenden Handeln, welches den gemeinsamen Gedanken gemäß war; es konnte aber leicht zusammenstimmen, wenn man unter gleichen Umständen gleiche Bedürfnisse hatte. Die Naturlaute oder zufälligen Aeußerungen bei Gelegenheit des gemeinsamen Handelns reproducirten sich bei Jedem in wiederkehrender Lage, riefen Jedem den nämlichen Gedanken zurück und waren mit Erwartung eines ähnlichen gemeinsamen Handelns von beiden Seiten, ohne weiteres Fragen und Zweifeln, verknüpft. Wie es zugehe, daß Einer den Andern verstehe, und ob er wohl verstehen oder misverstehen werde, Das wurde nicht gefragt noch bedacht, sondern das Handeln war es, worauf, ohne alles Denken an das Denken des Andern, die Erwartung und die Aufmerksamkeit sich richtete. Blieb nun aber das erwartete Handeln des Andern aus, dann legte man mehr Anstrengung in den damit complicirten Laut, da fing die Absichtlichkeit des Sprechens an; die Willkühr in der Ursprache aber ist eine Fiction, wie die Contracte, worauf die Staaten ursprünglich sollen gegründet sein. Die einmal verstandenen Zeichen veränderten sich durch Abkürzung und Zusammensetzung, Beides wechselsweise, so daß aus abgekürzter Zusammensetzung die Flexionen und Derivationen entstanden. Daß späterhin die Sprache sich fortbildete, wie die Werkzeuge, deren roheres stets das bessere verfertigen hilft, versteht sich von selbst und bedarf keiner Erläuterung. Die

[illegible] „[illegible] [illegible]."

Unter den sogenannten [illegible] der Ideen, welche [illegible] Verschmelzung einer Masse [illegible] Vorstellungen in der Seele entstehen, und in welche die anderen [illegible] sich [illegible], und welche das ganze [illegible] [illegible] einem Wechsel und einer [illegible] Bewegung, [illegible] mit Gleichgewicht erhält, [illegible] [illegible] welche die [illegible] [illegible] ausgezeichnet, von denen in der [illegible] Philosophie ausführlicher die Rede sein wird. Die Psychologie [illegible] nun auch diese [illegible] Ideen des [illegible] [illegible] nicht als angeborne Begriffe [illegible], sondern vielmehr als entstanden aus einzelnen Vorstellungen, als ein [illegible] [illegible].

Aus den vorhergehenden Betrachtungen können wir uns nun den Begriff des Selbstbewußtseins klarer machen. Wir wissen nämlich voraus, daß das Ich nicht als eine fertige und in sich abgeschlossene Vorstellung den Vorstellungen von den Objecten vorangeht, sondern daß es sich erst aus den Vorstellungen herausbildet, gleichsam heraushebt, als der erhabene Punkt, auf den hin alle einzelne Vorstellungen sich richten. Das Selbstbewußtsein ist auch nicht eine einfache Vorstellung, sondern eine unendlich reiche und in sich vielgegliederte Complexion von Vorstellungen. Die Wahrnehmungen des eignen Leibes; die Gefühle der körperlichen Lust und Unlust; die Vorstellungen von Bildern äußerer Dinge, welche Bilder als dem Leibe inwohnend und mit ihm umherwandelnd angesehen werden; die Begehrungen und Verabscheuungen, durch welche das Aeußerliche theils nach eben diesem Mittelpunkte herangezogen, theils von ihm abgestoßen wird;

die äußerlichen Bewegungen und Handlungen, die mit den Begierden verknüpft sind; endlich die inneren Wahrnehmungen, die sich auch wieder in einer oder der andern Weise auf das Aeußere zurückbeziehen — diese ganze reichhaltige Complexion, die im Laufe der Zeit unaufhörlich neue Zusätze bekommt und für die es noch außerdem beim Menschen eine Vergangenheit und eine Zukunft giebt, bildet die breite, aber zugleich in ihren einzelnen Bestandtheilen veränderliche und bewegliche Grundlage des Selbstbewußtseins. Dieses ist somit keine Einheit im logischen Sinne, sondern eben nur eine Complexion von Zuständen oder Beziehungen, noch dazu von stets wechselnden, zufälligen Zuständen, deren keiner ihm wesentlich ist, da jeder aus der Complexion verschwinden kann, ohne daß darum das Selbstbewußtsein seine Stütze verlöre (wie wir denn zu verschiedenen Zeiten uns unsrer selbst bald als Handelnder, bald als Fühlender, bald in Beziehung auf unser körperliches Dasein u. s. w. bewußt sind).

Die philosophische Reflexion beruhigt sich nun aber nicht bei dem Begriffe eines im Wechsel und in der Mannigfaltigkeit befangenen Ich; sie findet diesen Begriff widersprechend und will wissen, was denn das Ich nun eigentlich an sich sei. Durch voreilige Lösung dieses Widerspruchs vermittelst einer angeblichen reinen Anschauung des Ich ist der Idealismus in vielfache Täuschungen verfallen. Diese Täuschungen lehrt die richtige Methode des Philosophirens vermeiden, indem sie den Begriff des Ich ergänzt durch den Begriff eines einfachen Realen, welches allen jenen Complexionen von Vorstellungen zu Grunde liegt als das wahre Subject, das eine, ungetheilte, aber in seinen Selbsterhaltungen gegen die Störungen durch andre Wesen höchst mannigfaltig thätige, des gesammten Bewußtseins.

So weist die Psychologie zurück auf die Metaphysik, wie

sie von ihr ausging; sie ergänzt und berichtigt ihre eignen Beobachtungen durch die von jener ihr an die Hand gegebne Methode.

Wir fügen noch wenige Worte bei aus dem letzten Abschnitte der Psychologie, welcher über die Verbindung zwischen der Seele und dem Leibe handelt. Die Seele ist ein einfaches Wesen, der Körper ein Aggregat einfacher Wesen, also ein Materielles, wie dies in der Synechologie weiter auseinandergesetzt worden ist. Auf welche Weise sind nun Beide verbunden? wie wirkt die Seele auf den Körper? wodurch setzt z. B. das innerliche Wollen der Seele die Muskeln in Bewegung? Herbart antwortet: Durch die Nerven. Der Nerv, sagt er, stellt sich dar als ein cohärenter Faden; er muß also eine Kette einfacher Wesen sein, die sich in einem unvollkommnen Zusammen befinden; in dieser Kette muß daher die geringste Veränderung in dem innern Zustande des einen Wesens auf die Störungen und Selbsterhaltungen aller Wesen der Kette einen Einfluß haben. Da nun so Viel als gewiß angenommen werden darf, daß die Seele mit dem einen Ende der Nerven zusammen ist, so kann von ihr aus der Einfluß, von dem wir eben sprachen, sich fortpflanzen und sich dem Muskel, der gleichfalls aus einfachen Wesen besteht, mittheilen. Aus den dadurch (vermöge der Selbsterhaltung) veränderten innern Zuständen des Muskels geht sodann eine äußere Bewegung desselben hervor.

Umgekehrt wird auf ähnliche Weise die Seele durch die Nerven, wie diese wiederum durch ihr Zusammen mit den Außendingen (der Luft, dem Lichte u. s. w.) in Bewegung versetzt, d. h. zu einer Selbsterhaltung, also zu einer Veränderung ihrer innern Zustände veranlaßt, worin bekanntlich das Vorstellen besteht.

Um ferner zu erklären, wie es möglich sei, daß einer

bestimmten Absicht der Seele eine äußere Handlung entspreche, (daß also z. B. die Hand zugreife, weil in der Seele ein Begehren nach dem zu Ergreifenden sich findet) stellt Herbart die Sache folgendermaßen dar:

„Gleich nach der Geburt eines Menschen oder eines Thieres entstehn aus blos organischen Gründen, unabhängig von der Seele, gewisse Bewegungen in den Gelenken, und jede solche Bewegung erregt in der Seele ein bestimmtes Gefühl. Im nämlichen Augenblick wird durch den Sinn wahrgenommen, was für eine Veränderung sich zugetragen habe; nämlich, jene Bewegung wird theils die Gestalt des Gliedes, in welchem sie vorging, modificirt, theils irgend welche andre Folgen in der Umgebung oder überhaupt in der Sinnensphäre gehabt haben. So z. B. zieht ein kleines Kind anfangs Finger und Arme unwillkührlich zusammen; während es nun, vermöge der Nerven des Arms, hiervon ein Gefühl erhält, sieht es zugleich die neue Gestalt seines Armes, und wenn die Finger irgend einen Körper hatten umklammern können, so sieht es auch diesen jetzo dem Zuge der Hand nachfolgen, und es findet ihn nahe vor sich in der demnächst wieder geöffneten Hand. In einer spätern Zeit erhebt sich ein Begehren nach der beobachteten Veränderung; damit reproducirt sich das zuvor mit dieser Beobachtung complicirte Gefühl. Nun ist das Letztere eine solche Selbsterhaltung der Seele, welcher in Nerven und Muskeln alle die innern und äußern Zustände entsprechen, vermittelst deren die beabsichtigte Veränderung in der Sinnensphäre kann hervorgebracht werden. Das Begehrte erfolgt also wirklich, und der Erfolg wird wahrgenommen. Hierdurch verstärkt sich zugleich die vorige Complexion; die einmal gelungene Handlung erleichtert die nächstfolgende, und so fort."

Consequenterweise muß Herbart der Seele einen Sitz im

Leibe anweisen, und er steht nicht an, dies zu thun. Zwar, sagt er, kommt der Seele als einfachem Wesen gar kein räumliches Prädicat zu; allein Dasselbe gilt auch von den einfachen Wesen, aus deren Verbindung der Körper besteht; wie diese durch ihr Zsammensein ein Räumliches bilden, so kommt auch der Seele, insofern sie mit dem Leibe in einem festen Causalverhältniß steht, eine Stelle, wenigstens eine Gegend im Leibe zu, wo sie sich befinde. Doch will Herbart der Seele, ihrer Beweglichkeit halber, keine bleibende Stelle angewiesen wissen, keinen einzelnen Punkt im Leibe, wo sie verweilen müsse; vielmehr giebt er ihr die ganze mittlere Gegend des Gehirns, in welcher längst das sensorium commune sei gesucht worden, zum Aufenthalt, wo sie sich hin- und herbewegen könne. Natürlich ist auch diese Bewegung bedingt durch die äußern Zustände, in welche die Seele durch ihre Umgebungen versetzt wird.

Man könnte hiernach vermuthen, Herbart werde das Seelenleben zuletzt rein physiologisch, aus den Störungen und Selbsterhaltungen des gesammten Organismus erklären, ohne der Seele eine eigenthümliche Art von Thätigkeit und eine vom Körper unabhängige Bewegung zuzuschreiben. Dies thut er jedoch keineswegs; vielmehr behauptet er eine Unterordnung des Nervensystems unter die Seele, dergestalt, daß dasselbe nicht, wie die andern Organe, nach eignen Gesetzen die ihm zukommenden Lebensfunctionen verrichte, sondern in seiner Thätigkeit einem Prinzip gehorche, dessen Einheitspunkt blos in dem Vorstellungskreise der Seele sich finde. Die Seele steht daher im gesunden Zustande (denn es giebt auch Seelenzustände, in denen die Selbstthätigkeit der Seele gehemmt oder ganz aufgehoben wird durch organische Einflüsse; so theilweise schon im Schlafe, entschiedener in den Seelenkrankheiten), also im gesunden Zu-

stande steht die Seele nicht in einem wirklichen Wechselverhältniß mit dem Körper, so daß die Einflüsse des Letztern unbedingt bestimmend auf die Thätigkeit der Seele wirkten, sondern diese Thätigkeit richtet sich nach innern Gesetzen ihrer eignen Zusammenwirkung.

Zur Erklärung dieser eigenthümlichen selbstständigen Thätigkeit der Seele unterscheidet Herbart vier Arten von Wirkungen in der Natur, die mechanische, die chemische, die vitale und die psychische.

Die mechanische beruht darauf, daß jede Wirkung, die im Körper vorgeht, vermittelt sein muß durch eine räumliche Verbindung des Wirkenden mit Dem, worin Etwas bewirkt wird. Zufolge dieses Gesetzes haben wir oben die Bewegung der Muskeln von der Seele aus vermittelt durch die Nerven. Allein die Wirkung selbst, die aus diesem mechanischen Zusammentreffen zweier Wesen erfolgt, ist verschieden nach den verschiedenen Verhältnissen der Wesen. Die einfachste Art derselben, wo die Wesen in keinem bestimmten Verhältnisse, als dem des Gegensatzes überhaupt, stehen, kennen wir unter dem Namen der chemischen Action.

Die vitale Action setzt innere Reizbarkeit, innere Bildung eines Wesens voraus. Diese Bildung erlangt aber dasselbe nur durch seine allmälige Assimilation in einem organischen Körper, d. h. durch ein ganzes System von Selbsterhaltungen, zu denen es vermöge seines Aufenthalts in dem Organismus stufenweise gebracht wird. Es besteht nun die Reizung blos darin, daß durch eine einzige neue Störung und derselben entsprechende Selbsterhaltung sogleich eine Menge früher erzeugter Selbsterhaltungen in erneuerte Wirksamkeit gesetzt werden, wovon die Wiedererweckung der älteren Vorstellungen in der Seele durch eine neu hinzukom-

nen nichts Anderes, als wiedererweckte Zustände gewisser Selbsterhaltungen sein, ganz analog den wiedererweckten Vorstellungen der Seele."

Schon oben ist von den Unterschieden der mechanischen, chemischen, vitalen und psychischen Wirkungen in der Natur die Rede gewesen. Das Grundgesetz in allen diesen Wirkungen ist das gleiche, nämlich: das Gleichgewicht der Störungen und der Selbsterhaltungen, der äußern und der innern Zustände der Wesen. Allein hier bleibt noch die Frage zu beantworten: Woher diese Verschiedenheit der innern Bildung oder Bildungsfähigkeit selbst? Woher die verschiedenen Stufen der Wesen?

Manche Naturforscher haben hier ihre Zuflucht zu der Hypothese einer generatio aequivoca genommen, d. h. eines Hervorgehens der höhern Bildungen aus den niedern durch eine diesen letztern inwohnende Kraft der Selbstentwicklung. Als Beleg aus der Erfahrung für diese Ansicht hat man die Zoophyten angeführt. Allein die Zoophyten, wie hiergegen sehr richtig Herbart bemerkt, gehen nicht aus ungebildeten, sondern aus schon gebildeten Stoffen, aus vegetabilischen und animalischen Theilen hervor; ihr Entstehen erklärt sich also vollkommen daraus, daß jetzt, nachdem einmal höhere Organismen existiren, in allem Wasser, in der ganzen Atmosphäre, vollends also in den zur Infusion gebrauchten animalischen und vegetabilischen Theilen ein Ueberfluß an solcher, zwar formloser, aber dennoch innerlich gebildeter Materie vorhanden ist, welche das Streben nach Erneuerung ihrer alten Lebensverhältnisse in sich trägt und bei jeder Gelegenheit, wo einige dergleichen Elemente unter günstigen Umständen zusammentreffen, irgend eine organische Gestalt annimmt.

„Aber," fährt Herbart fort, „dies paßt im Gering-

sten nicht auf die Urzeit, da nur eben erst der Granit und die ältesten Thongebirge sich gebildet hatten. Damals konnten die Zoophyten nicht, wie jetzt, aus schon gebildeter Materie entstehn; damals, mochten sie entstehen aus was immer für einem Grunde, so konnte, nach ihrem Untergange, die nun durch sie gebildete Materie zwar wohl streben, abermals in die Gestalt von Zoophyten zurückzukehren, allein sie war nicht aufgelegt für irgend ein höheres Lebensverhältniß. Brauchbarer freilich war sie dazu geworden, wenn etwa eine höhere Kraft hinzukam, welche Gelegenheiten veranstaltete, wo die schon gewonnene Bildung durch neue Störungen und Selbsterhaltungen einen Zusatz erlangen mochte. Und so bedurfte jeder höhere Grad von Bildung immer neuer Anstalten; niemals konnte der eben vorhandene Grad und die vorhandene Art der Zustände irgend eines Elements sich selbst übersteigen. Daß Alles stufenweise fortgebildet sei, Das mag man aus der Naturgeschichte der Erde, wie sie sich dem Mineralogen darstellt, immerhin schließen; man mag auch annehmen, daß gute Ursachen diesen Stufengang bestimmt haben. Aber bei Dem: es habe sich selbst stufenweise gebildet, wenn man es genau nimmt, kommen alle Ungereimtheiten falscher Metaphysik, deren Rest das absolute Werden ist, wieder zum Vorschein. Unsere Erdoberfläche muß unter dem Einflusse einer andern und höhern Kunst gestanden haben, da sie mit Leben bedeckt wurde, einer andern und höhern Kunst, als die auf ihr selbst erzeugt wird. Denn Alles, was wir von Veredelung, von Verbesserung kennen, ist selbst nur unter der Bedingung des schon vorhandenen organischen Lebens denkbar. Hier ist einer von den Punkten, wo es sich gebührt, die äußerst beschränkte Sphäre irdischer Erfahrungserkenntniß zu erwägen und ebendarum nicht Mehr wissen zu wollen, als man wissen kann."

nen nichts Anderes, als wiedererweckte Zustände gewisser Selbsterhaltungen sein, ganz analog den wiedererweckten Vorstellungen der Seele."

Schon oben ist von den Unterschieden der mechanischen, chemischen, vitalen und psychischen Wirkungen in der Natur die Rede gewesen. Das Grundgesetz in allen diesen Wirkungen ist das gleiche, nämlich: das Gleichgewicht der Störungen und der Selbsterhaltungen, der äußern und der innern Zustände der Wesen. Allein hier bleibt noch die Frage zu beantworten: Woher diese Verschiedenheit der innern Bildung oder Bildungsfähigkeit selbst? Woher die verschiedenen Stufen der Wesen?

Manche Naturforscher haben hier ihre Zuflucht zu der Hypothese einer generatio aequivoca genommen, d. h. eines Hervorgehens der höhern Bildungen aus den niedern durch eine diesen letztern inwohnende Kraft der Selbstentwicklung. Als Beleg aus der Erfahrung für diese Ansicht hat man die Zoophyten angeführt. Allein die Zoophyten, wie hiergegen sehr richtig Herbart bemerkt, gehen nicht aus ungebildeten, sondern aus schon gebildeten Stoffen, aus vegetabilischen und animalischen Theilen hervor; ihr Entstehen erklärt sich also vollkommen daraus, daß jetzt, nachdem einmal höhere Organismen existiren, in allem Wasser, in der ganzen Atmosphäre, vollends also in den zur Infusion gebrauchten animalischen und vegetabilischen Theilen ein Ueberfluß an solcher, zwar formloser, aber dennoch innerlich gebildeter Materie vorhanden ist, welche das Streben nach Erneuerung ihrer alten Lebensverhältnisse in sich trägt und bei jeder Gelegenheit, wo einige dergleichen Elemente unter günstigen Umständen zusammentreffen, irgend eine organische Gestalt annimmt.

„Aber," fährt Herbart fort, „dies paßt im Gering-

ften nicht auf die Urzeit, da nur eben erst der Granit und die ältesten Thongebirge sich gebildet hatten. Damals konnten die Zoophyten nicht, wie jetzt, aus schon gebildeter Materie entstehn; damals, mochten sie entstehen aus was immer für einem Grunde, so konnte, nach ihrem Untergange, die nun durch sie gebildete Materie zwar wohl streben, abermals in die Gestalt von Zoophyten zurückzukehren, allein sie war nicht aufgelegt für irgend ein höheres Lebensverhältniß. Brauchbarer freilich war sie dazu geworden, wenn etwa eine höhere Kraft hinzukam, welche Gelegenheiten veranstaltete, wo die schon gewonnene Bildung durch neue Störungen und Selbsterhaltungen einen Zusatz erlangen mochte. Und so bedurfte jeder höhere Grad von Bildung immer neuer Anstalten; niemals konnte der eben vorhandene Grad und die vorhandene Art der Zustände irgend eines Elements sich selbst übersteigen. Daß Alles stufenweise fortgebildet sei, Das mag man aus der Naturgeschichte der Erde, wie sie sich dem Mineralogen darstellt, immerhin schließen; man mag auch annehmen, daß gute Ursachen diesen Stufengang bestimmt haben. Aber bei Dem: es habe sich selbst stufenweise gebildet, wenn man es genau nimmt, kommen alle Ungereimtheiten falscher Metaphysik, deren Rest das absolute Werden ist, wieder zum Vorschein. Unsere Erdoberfläche muß unter dem Einflusse einer andern und höhern Kunst gestanden haben, da sie mit Leben bedeckt wurde, einer andern und höhern Kunst, als die auf ihr selbst erzeugt wird. Denn Alles, was wir von Veredelung, von Verbesserung kennen, ist selbst nur unter der Bedingung des schon vorhandenen organischen Lebens denkbar. Hier ist einer von den Punkten, wo es sich gebührt, die äußerst beschränkte Sphäre irdischer Erfahrungserkenntniß zu erwägen und ebendarum nicht Mehr wissen zu wollen, als man wissen kann."

Hiermit nun finden wir uns an diejenige Betrachtungsweise gewiesen, welche der Naturphilosophie als nothwendige Ergänzung dient, die teleologische oder religiöse.

Herbart weist hier zuvörderst die, namentlich von Kant vertretene Ansicht ab, welche die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur lediglich für etwas Subjectives, von dem Menschen in die Natur Hineingetragenes ansieht. „Wie geht es zu," fragt er, „daß das Zweckmäßige nur in einigen, verhältnißmäßig seltenen Fällen sich mit unwiderstehlicher Evidenz ankündigt; daß sehr vieles Andres uns zwar anreizt, die Idee der Zweckmäßigkeit anzuwenden, wir aber dabei in unaufhörlichen Zweifeln stecken bleiben; daß endlich ganze große Massen von Naturgegenständen uns eine bloße Regelmäßigkeit des Mechanismus darbieten?"

„Hiernach," schließt Herbart, „muß die bekannte Betrachtung ihre vorige Stärke wieder erlangen, nach welcher man in der zweckmäßigen Einrichtung den Finger Gottes in der Natur erkennt.

Was diese Idee (die man freilich im Zusammenhange der Speculation eine bloße Hypothese nennen mag) noch mehr unterstützt, ist die Analogie der menschlichen Handlungen, bei denen wir ebenfalls einen Zweckbegriff, ein vernünftiges Wollen voraussetzen, obgleich wir dieses Wollen selbst niemals wahrzunehmen vermögen."

„So gewiß nun unsre Ueberzeugung feststeht," fährt Herbart fort, „daß den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht; ebenso muß es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüthe hat, als alle Philosophie.

Freilich kann auf diese Weise nicht ein wissenschaftliches

Lehrgebäude der natürlichen Theologie zu Stande kommen, welches, als Erkenntniß betrachtet, sich Dem vergleichen ließe, was Naturphilosophie und Psychologie durch ihre, in der That ins Unendliche sich erstreckenden möglichen Fortschritte zu werden bestimmt sind. Allein die Anmaßungen solcher Systeme, die von Gott als einem bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen und vielleicht weislich versagt sind.

Es wäre überdies noch zu beweisen, daß der Religion durch Mangel eines solchen Wissens etwas Wesentliches abgehe; daß sie Etwas gewinnen würde, wenn Gott in scharfen speculativen Umrissen, deutlich dem strengen und wahrheitliebenden Forscher, vor uns stände. Religion beruht auf Demuth und dankbarer Verehrung. Die Demuth wird begünstigt durch das Wissen des Nichtswissens. Die Verehrung kann nicht höher hinaufschauen, als zu dem unermeßlich Erhabenen. Vielleicht wird man sagen, es fehle noch das Vertrauen auf die absolute Allmacht, die freilich zu ihrer Festsetzung ein strenges Dogma erfordert. Allein eben hier ist eine Erinnerung auf jeden Fall sehr nothwendig. Nämlich, auch die Allmacht kann nicht den viereckigen Zirkel erschaffen; sie ist der geometrischen Nothwendigkeit unterworfen. In ihren Zweckbegriffen muß sie daher ungleich Mehreres blos zulassen, indem sie Anderes eigentlich wählt und beschließt. Der Mensch aber unterscheidet nur schwach das Erwählte vom Zugelassenen; er muß sich hier immer mit unbestimmten Begriffen begnügen und darf sein Vertrauen nie dahin ausdehnen, irgend welche Ereignisse mit Sicherheit zu erwarten. Gerade wegen der Unbestimmtheit aber, welche überhaupt bei diesem erhabensten aller Gegenstände die Specu-

Aesthetik.

Es ist bereits oben, bei Anführung der von Herbart aufgestellten Eintheilung der Philosophie, bemerkt worden, daß es unter andern Arten von Begriffen auch eine gebe, mit welcher sich unmittelbar ein Urtheil des Beifalls oder des Misfallens verknüpfe, und daß auf diesen Begriffen die Aesthetik beruhe, von welcher wiederum die praktische Philosophie ein wesentlicher Theil sei.

Da die Betrachtungen Herbarts über das Schöne und die Kunst nichts besonders Auszeichnendes enthalten, so übergehen wir dieselben und beschäftigen uns ausschließlich mit seinen Untersuchungen über die praktische Philosophie.

Die Eigenthümlichkeit dieser Letztern erhellt schon aus jener allgemeinen Vorbetrachtung, wonach ihr Prinzip ein dem ästhetischen verwandtes sein soll. Die Aesthetik hat es mit der Beurtheilung gegebner Verhältnisse vermittelst gewisser Ideen zu thun; nicht anders verfährt die praktische Philosophie, nur daß ihr Gegenstand solche Verhältnisse sind, bei denen der menschliche Wille im Spiele ist, wodurch das sittliche Urtheil für uns eine Allgemeingültigkeit und zwingende Nothwendigkeit erhält, die dem blos ästhetischen abgeht.

Dies darf man jedoch nicht so verstehen, als ob die praktische Philosophie unmittelbar darauf ausginge, den Willen zu einer gewissen Handlungsweise zu bestimmen; sie beschränkt sich vielmehr darauf, die Einsicht des Menschen

zu stärken und zu befestigen, sein sittliches Urtheil, gleichsam seinen sittlichen Geschmack, zu bilden durch Abklärung und Entwicklung der einfachen sittlichen Ideen, die als Grundelemente aller sittlichen Werthbestimmung sich ihm darbieten.

Dieser Ideen giebt es mehrere, wie wir sogleich sehen werden; die praktische Philosophie hat also auch mehrere Prinzipien, nicht ein einziges; jeder Versuch, die verschiedenen praktischen Grundideen auf eine einzige, oberste Idee zurückzuführen, muß nothwendig scheitern, eben weil diese Ideen sich als unterschiedene und selbstständige ankündigen. Noch viel weniger darf daran gedacht werden, die praktische Philosophie unter ein oberstes metaphysisches Prinzip unterordnen zu wollen; vielmehr ist sie eine von der Metaphysik durchaus unabhängige, auf ganz andern Grundlagen beruhende Wissenschaft. Die Metaphysik hat es mit der Unterscheidung des wahren von dem scheinbaren Geschehen und mit der Zurückführung des letztern auf das erstere zu thun; die praktische Philosophie kümmert sich nicht darum, ob das Wollen des Menschen unter den Begriff des wirklichen oder des nur scheinbaren Geschehens falle; sie geht ausschließlich auf die Schätzung des Willens, welche in beiden Fällen die gleiche sein muß.

Ebensowenig richtig sind die Begriffe von praktischer Philosophie, welche dieselbe blos als eine Güter-, Tugend- oder Pflichtenlehre darstellen. Der Begriff eines Gutes, so wie der Begriff der Tugend, wenn sie nicht auf das höhere sittliche Urtheil zurückbezogen und erst dadurch begründet werden, beruhen beide auf dem bloßen Gefühl der Selbstbefriedigung, sind also untauglich, der praktischen Philosophie zur Grundlage zu dienen. Der Begriff der Pflicht deutet hin auf ein Gebundensein des Willens an ein Gesetz, welches (wenn es nicht gar außerhalb des Menschen gesucht

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Billigkeit.

[illegible] innerlichen [illegible] sich [illegible] der [illegible] [illegible] Gefallens oder Mißfallens. [illegible] [illegible] vertheilen, [illegible] sich, [illegible] [illegible] hervortreten [illegible], auf gewisse [illegible], in denen der Wille sich [illegible]. Schon [illegible] lehrt uns, daß das Gefallende oder [illegible] ein Verhältniß von Vorstellungen, nicht [illegible] Vorstellung ist (daß z. B. nicht ein einzelner [illegible] sondern nur ein Tonverhältniß eine ästhetische [illegible]

dung erzeugt); dieses Gesetz findet natürlich auch Anwendung bei den praktischen Ideen, als einer besondern Klasse der ästhetischen. Wir werden daher jene fünf Ideen, die wir oben als gegeben hinstellten, auffinden und nachweisen können durch Beobachtung der möglichen Verhältnisse, in denen unser Wille stehen kann.

Das erste dieser Verhältnisse ist das Verhältniß des Willens zu dem sittlichen Geschmacke selbst. Beides, das Urtheil wie der Wille, gehört einem und demselben Vernunftwesen an, und doch sind sie nicht Eins, sondern verschieden, aber im Verhältniß zu einander stehend. Der Wille kann der Einsicht folgen; er kann aber auch von derselben abweichen. Das Verhältniß nun, wonach der Wille der Einsicht folgt, da er doch auch von ihr abweichen konnte, (d. h. ohne dazu durch ein Naturgesetz oder durch irgend einen äußern Bestimmungsgrund gezwungen zu sein) — ein Verhältniß, welches nothwendig unsern Beifall gewinnt — wird bezeichnet durch die Idee der innern Freiheit.

Aber, damit der Wille dem Urtheil folgen könne, muß dieses sich nun auf weitere, bestimmtere Verhältnisse des Willens richten. Die Idee der Freiheit schließt, als die allgemeine Form des sittlichen Wollens, die bestimmten Formen desselben in sich ein, welche durch die andern Ideen ausgedrückt werden. Hier liegt zugleich der Unterscheidungspunkt zwischen Legalität und Moralität. Eine Handlung ist legal, sobald nur in ihr der Wille übereinstimmt mit einer der praktischen Ideen; wahrhaft moralisch wird sie aber erst dadurch, daß die Uebereinstimmung zugleich hervorgeht aus der Idee der innern Freiheit, d. h. daß sie nicht durch fremdartige Motive bestimmt ist.

Das nächste Verhältniß, welches sich der Beurtheilung darbietet, ist das zwischen den verschiedenen Stre-

bungen des eignen Willens. Die verschiedenen Strebungen lassen sich, wenn wir von allen weitern Bestimmungen absehen, schon ihrer Quantität oder Stärke nach mit einander vergleichen. Dann erscheint uns die eine als die stärkere, die andre als die schwächere; die stärkere neben der schwächern gefällt, die schwächere neben der stärkern misfällt. Die Idee, welche hierbei dem sittlichen Urtheil zu Grunde liegt, ist die Idee der Vollkommenheit. Auf diese Weise messen wir nun nicht allein die verschiedenen Strebungen unsres eignen Wollens eine durch die andre, sondern auch unser gesammtes Wollen mit dem Wollen eines Andern. Einen absoluten Maßstab der Vollkommenheit giebt es hierbei nicht, da jedem Großen immer ein noch Größeres gegenübersteht oder doch als gegenüberstehend gedacht werden kann.

Allein die beiden genannten Ideen genügen dem Vernunftwesen nicht, weil es sich dabei immer nur als ein einzelnes Element findet, dem zu einem vollständigen Verhältniß ein zweites fehlt. Der Wille geht über sich selbst, als Einzelwillen, hinaus und zu einem andern Willen fort, oder vielmehr zunächst nur zur Vorstellung eines andern Willens. Das sittliche Verhältniß, welches hieraus hervorgeht, ist bekannt unter dem Namen der Güte oder des Wohlwollens. Das Wohlwollen begleitet gleichsam den fremden Willen in der Vorstellung, widmet sich ihm, geht ganz in ihn ein. Dabei ist es gänzlich unabhängig von dem Erfolg seiner Absichten, von der Gesinnung, womit ihm erwidert wird, ja selbst von der wahren oder irrigen Auffassung Dessen, was wirklich die fremde Person mag gewollt haben. Auch darauf kommt es nicht an, ob Derjenige, dem das Wohlwollen sich widmet, dasselbe verdient. Wenn er es verdiente, wenn man darum sich seiner annähme, so möchte

zwar die Anerkennung des Verdienstes zu loben sein; allein Wohlwollen wäre darin nicht zu spüren. Nur, damit nicht von einer andern Seite her Einspruch geschehe, ist es nothwendig, daß der vorgestellte fremde Wille tadellos erfunden werde; außerdem würde das Wohlwollen, wenn auch innerlich ganz frei, sich doch in seiner Aeußerung gehemmt finden. Die Güte ist ebendarum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist.

Aber nicht blos in der Vorstellung nähert sich ein Wille dem andern; sie begegnen sich auch mit ihren wirklichen Strebungen, und zwar in ihrer gemeinschaftlichen Richtung auf die äußere, materielle Welt. Indem nämlich zwei Willen auf einen und denselben Punkt der Sinnenwelt sich richten, eine und dieselbe Sache sich aneignen wollen, um darüber zu disponiren, gerathen sie in Streit. Aber der Streit misfällt; er muß also vermieden werden. Gehorchen beide Streitende diesem sittlichen Urtheil, so tritt an die Stelle eines gegenseitigen Sichbekämpfens ein gegenseitiges Ueberlassen der vorher streitigen Sache. Es kann nun sein, daß Einer das Ueberlassen des Andern eher, als der Andre das seine, bemerkt und jetzt das Ueberlassene, als mit dem Willen des Andern, sich zueignet, also bei seinem anfänglichen Wollen beharrt. Wollte nun der Andre gleichfalls sein Ueberlassen zurücknehmen, so würde er es sein, der den Streit wieder erhöbe; auf ihn also würde das Misfallen davon zurückfallen. Folglich muß ihm sein Ueberlassen, einmal geschehen, als Regel gelten, als eine Grenze, die er nicht überschreiten darf, die ihn ausschließt von Dem, was er dem Andern überlassen hat; es ist eine Rechtsgrenze zwischen Beiden vorhanden.

So entsteht die Idee des Rechts, denn Recht ist: Ein-

stimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.

Jedes Recht, welches einer Person zusteht, beruht sonach auf bestimmten Verhältnissen zwischen ihr und den andern Personen; es giebt keine durch bloße Besitzergreifung erworbene Rechte, wie sie das gewöhnliche Naturrecht, unter der Benennung dinglicher Rechte, darzustellen pflegt.

Endlich aber können die verschiedenen Willen nicht blos absichtslos zusammentreffen in einem Dritten, sondern es kann auch der eine absichtlich hinübergreifen in den andern, er kann dessen Zustand stören, verändern, im Guten oder im Bösen. Die Wohlthat, wie die Wehethat, sobald sie als solche, wie sie beabsichtigt wurde, auch empfunden wird, unterbricht den Zustand Dessen, auf den sie sich richtet. Daraus entsteht ein Verhältniß, welches Anlaß zu einem sittlichen Urtheil wird. Die That nämlich, als Störerin, misfällt, und zwar auf gleiche Weise bei der Wohlthat wie bei der Wehethat. Die Gesinnung des Wohlthäters mag übrigens gefallen; das Wohlsein des Empfängers mag uns erfreuen; ja auch die Stärke der thätigen Kraft mag gefallen. Von diesem Allem aber muß hier abstrahirt werden; daß die That, als Störerin, misfällt, steht fest und ergiebt sich noch deutlicher aus dem weitern Fortgange, den das dadurch hervorgerufene sittliche Urtheil sogleich nimmt. Könnte nämlich das Misfallen als eine Kraft auf die That wirken, so würde es sie hemmen; es würde ihren Fortschritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Nun ist aber das Misfallen keine Kraft; die That geschieht wirklich. Aber, nachdem sie vollzogen, bleibt noch der Gedanke des Rückganges übrig, durch den es hätte sollen aufgehoben werden. Rückgang also des gleichen Quantums Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter ist Das, worauf das Urtheil weist. Vergeltung ist

das Symbol, worin das Misfallen sich ausdrückt; die sittliche Idee aber, welche die Vergeltung fordert, ist die Idee der **Billigkeit**. Wer vergelte, bleibt hier noch unbestimmt. Die That soll zurückgewiesen werden zu dem Thäter, aber Niemand ist unmittelbar angewiesen, die entgegenlaufende, gleichsam quittirende That zu übernehmen. „Dem Beleidigten," sagt Herbart, „ist keine Rache zugemuthet; kämen aber die Eumeniden über den Beleidiger, so geschähe ihm, was billig ist. Dem Wohlthäter mag Gott vergelten; wenn er nicht sein Werk als Vergeltung achtet, was er eigentlich von Anfang an sollte und mußte, um nicht durch sein Wohlthun selbst ein Misverhältniß zu erzeugen."

Noch muß bemerkt werden, daß die Störung eines fremden Zustandes nicht blos durch positives Thun einer Person, sondern auch durch Nachlassen von der Sorgfalt, die erwartet werden durfte oder zu der sie verpflichtet war, also durch Fahrlässigkeit, culpa, bewirkt werden kann, daher die Idee der Billigkeit sich ebensowohl gegen culpose wie gegen dolose Handlungen richtet.

Wie Herbart aus den beiden zuletzt genannten Ideen eine Menge anderer sittlicher und rechtlicher Ideen, die Idee der Dankbarkeit, des Vertrauens, der Wahrhaftigkeit, der Achtung vor der fremden Persönlichkeit, ferner die sogenannten natürlichen oder angebornen Rechte u. A. erklärt, müssen wir, da es uns zu weit führen würde, übergehen. Wir kommen daher von den ursprünglichen einfachen Ideen zu den **abgeleiteten**. Wir können diese nicht kürzer und anschaulicher darstellen, als mit den eignen Worten Herbarts. Er sagt darüber Folgendes:

„Indem wir uns eine Menge wollender Wesen versammelt denken auf einem Boden, der sie durch seine mannigfaltigen Producte anlockt und beschäftigt und **jedes** dieser

Producte Allen anbietet, dringt sich gleich zunächst die Erwartung auf, sie werden in vielfachen Streit gerathen. Sie sollen aber den Streit vermeiden. Die Ausführung dieses Gedankens ergiebt die Idee einer Rechtsgesellschaft.

Möchten jedoch die Rechtsgrenzen gezogen sein und den Einen in größere, den Andern in kleinere Sphären seiner Thätigkeit einschließen; das Thun und Lassen der Eingeschlossenen würde immer noch über die Grenzen hinüberwirken, und alle Absicht oder Nachlässigkeit, die in diesem Wirken läge, würde das Misfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Sollte das Misfallen getilgt werden, und übernähmen es die Versammelten, dafür zu sorgen, so würden sie sich zu einer Anstalt vereinigt finden, die man ein Lohnsystem nennen kann.

Wären nun schon so die Angelegenheiten der Versammelten geordnet und von Vorwürfen befreit, gleichwohl würde das Hinschauen auf dieselben noch wenig Erfreuliches haben. Der wohlwollende Zuschauer würde eine ganz andere Einrichtung fordern, als die blos zu Vermeidung des Streits aufgeworfenen Bollwerke des Rechts; er würde die größtmögliche Summe des Wohlseins erreicht und zu dem Ende die zweckmäßigste Verwaltung des Vorräthigen eingeführt zu sehn verlangen. So entspringt die Idee des Verwaltungssystems.

Das erhöhte Wohlsein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäußerungen hervorzutreiben, deren Ausbreitung, deren Zusammen- oder Widereinanderwirken sich von selbst derjenigen Beurtheilung darstellt, welche nach der Idee der Vollkommenheit, die jetzt an der Reihe ist, zur Anwendung kommen mußte. Die Sorge, dieser Idee zu entsprechen, wird die Mehrern zu einem Kultursysteme vereinigen.

Aber, wo die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit,

dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemessenen Darstellung zu verhelfen, gemeinschaftliche Angelegenheiten geworden sind, da ist gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht; da ist innere Freiheit Mehrerer, die nur ein einziges Gemüth zu haben scheinen. Die Spaltung zwischen Einem und einem Andern, deren jeder blos seinem Urtheil folgt und seinem Gewissen überlassen sein will, dieser leere und todte Gegensatz ist verschwunden; die Vereinigten machen eine beseelte Gesellschaft aus."

Wir sollen, will Herbart, bei diesen Ideen (der beseelten Gesellschaft, der Kultur, der Verwaltung u. s. w.) keineswegs geradezu an den Staat denken oder gar Beides für Eins nehmen, theils um deswillen nicht, weil dem Staat eine zwingende Macht beiwohne, die den Ideen fremd sei, theils, weil diese Letzteren auf jede Verbindung, auch die kleinste, Anwendung finden, nicht blos auf diejenige, welche sich im Staate darstellt.

An die angegebenen gesellschaftlichen Ideen knüpft Herbart noch folgende Betrachtungen, theils zur Erläuterung, theils zur weitern Ausführung derselben.

Die Rechtsgesellschaft hat den doppelten Zweck, dem Streite vorzubeugen und den trotz der vorbeugenden Sorgfalt dennoch ausgebrochenen zu schlichten. Zu Ersterem gehört, daß über alle vorhandne Güter feste Bestimmung getroffen, daß die Eigenthumsrechte aller Einzelnen geordnet seien. Das Ueberlassen, welches ursprünglich als nur zwischen zwei Personen stattfindend angesehen wird, wird hier ein vielfältiges und unbestimmtes, indem Jeder nicht einem einzelnen Andern, sondern allen Andern überläßt, also auch, umgekehrt, Das, was er in Besitz genommen hat, als von Allen ihm überlassen betrachtet und daher gegen Alle als das Seine behauptet. Dies ist, nach Herbart, der Entstehungs-

grund der sogenannten dinglichen Rechte. Desgleichen erhält jede bestimmte Uebereinkunft zwischen zwei Personen in der Rechtsgesellschaft eine allgemeinere Bedeutung und Wirkung, indem ihr (stillschweigend) alle Uebrige beitreten, also das Recht, welches der Eine dem Andern zugesteht, gleichfalls anerkennen und durch diese Anerkennung gleichsam garantiren.

Wie nun diese allgemeine Uebereinkunft getroffen, wie das Vorliegende vertheilt sei, dies ist dem Rechtsbegriff an sich gleichgültig, wenn nur der Streit entfernt bleibt. Weil aber Naturbedürfnisse und sonstige Bedingungen dahin wirken, daß bei der einen oder andern Einrichtung die Neigung zum Streit größer oder geringer sei, so ist diejenige Rechtsgesellschaft die vorzüglichere, in welcher, zufolge der bestehenden Ordnung der Rechtsverhältnisse, der wenigste Anlaß zum Streite gegeben ist.

Ist aber der Streit wirklich ausgebrochen, sind widerrechtliche Dispositionen vorhanden, so liegt daran, dieselben in ihren Folgen zu vernichten. Dagegen nun können sich andre Rechte sträuben, mit denen diese Folgen zufällig verflochten sind. Für alle solche Fälle muß im Voraus in der Rechtsgesellschaft die Uebereinkunft bestehen, man sei willig zu solcher Aufopferung (z. B. zur Ersatzleistung); sonst würde an die Stelle des einen Streites ein andrer treten.

Das Lohnsystem hat es sowohl mit Belohnung der Verdienste, als mit Bestrafungen der Uebelthaten zu thun. Namentlich in letzterer Beziehung ist es wichtig als Grundlage der Straftheorien. Das vorherrschende Prinzip beim Strafen ist die Vergeltung; doch darf sie nicht eigentliches Motiv der Strafe sein, sondern blos negativ deren Grenzen bestimmen; d. h. es darf nicht gestraft werden, um zu strafen, (wodurch die Strafe den Charakter der Rache erhalten und gegen die Idee des Wohlwollens verstoßen würde) und es

darf nicht härter gestraft werden, als nach dem Maße der zu vergeltenden Wehethat. Der positive Zweck der Strafe muß also einer andern Idee entlehnt werden, entweder der Idee der Vollkommenheit und des Wohlwollens (Besserung), oder der Idee des Rechts (Abschreckung).

Mit dem Rechtssystem steht das Lohnsystem theils dadurch in Verbindung, daß es, aus naheliegenden Gründen, sich innerhalb derselben Grenzen bewegt, innerhalb deren das Rechtssystem Geltung hat, theils dadurch, daß es die stillschweigende Uebereinkunft Aller voraussetzt, Strafe solle nicht angesehen werden, als erhebe sie den Streit. Endlich ist auch noch eine Rückwirkung des Lohnsystems oder der Idee der Billigkeit auf die Rechtsgesellschaft zu bemerken, nämlich: die Gleichheit des Nehmens und des Ueberlassens, soweit dieselbe nicht wieder durch besondre Verdienste Abänderungen erfährt.

Das Prinzip des Verwaltungssystems, das Wohlwollen, sucht die größtmögliche Summe von Befriedigungen für alle Einzelne, je nach eines Jeden Empfänglichkeit und Verlangen, herbeizuschaffen und zu vertheilen. Daraus entsteht zunächst das Bedürfniß, der gegebnen Summe von Gütern durch geschickte Behandlung eine noch größere Summe abzugewinnen, worin ein Hauptzweck der Verwaltung besteht. Wie dies am Besten geschehe, wie die einzelnen Geschäfte der Verwaltung an die einzelnen Personen zu vertheilen seien, muß nach den jedesmal gegebnen Verhältnissen bemessen werden. Nur so Viel, meint Herbart, lasse sich im Allgemeinen festsetzen, daß die Anstellung der Personen nicht weit abweichen könne von der Stellung, die sich Jeder nach seinem besondern Darstellungstriebe, nach der Richtung seiner Phantasie und seiner Neigung selbst würde gewählt haben; denn, einestheils, liege die Kraft eben in der Lust und Liebe,

anderntheils sei Begünstigung dieser Lust und Liebe ein beträchtliches Quantum von der ganzen Summe der Befriedigungen.

Die Vertheilung der gewonnenen Güter muß sich so viel möglich richten nach der Empfänglichkeit und dem Verlangen der Einzelnen. Diese Idee wirkt zurück auf das Rechtssystem, indem sie allen Bestand von Rechten verbietet, die der Erreichung des allgemeinen Besten hinderlich sein könnten. Sie veranlaßt ferner die Einzelnen, vermöge des gegenseitigen Wohlwollens, ihren Privatvortheil dem allgemeinen Besten aufzuopfern und, diesem zu Liebe, sich selbst Ungleichheiten und Beraubungen gefallen zu lassen. Eine nothwendige Voraussetzung hierfür ist, daß durch größte Oeffentlichkeit der Verwaltung und durch Unterweisung über deren Absichten das allgemeine Vertrauen zu ihr und das gegenseitige Wohlwollen unter den Einzelnen rege erhalten werde.

In dem Kultursystem wird der Begriff der Vollkommenheit — der für das Individuum, als solches, möglichst vielseitige und gleichmäßige Ausbildung aller Kräfte fordert — dahin erweitert und umgeändert, daß in dem allgemeinen Systeme von Kraftäußerungen der Einzelne nur eine bestimmte Stelle einnimmt und auszufüllen sucht, daher hier von Jedem eine eigenthümliche Hervorragung, daneben aber auch eine Empfänglichkeit für die Eigenthümlichkeiten der Andern und ein enges Anschließen an diese erfordert wird. Die Möglichkeit des Kultursystems hängt ab von den Mitteln der Communication, seine Ausbildung von der Vervollkommnung dieser Letztern; wenn daher die Sphäre der gleichartigen Mittheilung enger oder weiter ist, als die Rechtsgesellschaft, das Lohn- und Verwaltungssystem, so wird mit diesen das Kultursystem, seiner Ausdehnung nach, nicht zusammentreffen. Indessen trägt das Verwaltungssystem wenig-

stens die Bedingungen einer Durchdringung der sämmtlichen verschiedenen Systeme in sich, und, erfolgt diese wirklich, so entsteht die wahre Darstellung derjenigen Idee, welche erst allen übrigen Einheit, Kraft und Würde verleiht, der Idee der Freiheit, in der beseelten Gesellschaft.

Die beseelte Gesellschaft ist nichts Andres, als das Zusammenwirken der verschiedenen Systeme, in denen sich die Ideen verkörpert darstellen, zu einem gemeinsamen Zwecke. Wenn alle Einzelne das Bewußtsein dieser Einheit und der Nothwendigkeit einer gleichmäßigen Verwirklichung aller jener Ideen in sich tragen, so bilden sie eine beseelte Gesellschaft, indem sie nach einem Geiste, gleichsam nach einem gemeinsamen Gewissen handeln. Jeder wirkt dabei, in seinen einzelnen Leistungen, für die besondern Zwecke eines bestimmten Systems und erst durch dieses für das Allgemeine; Jedem wird sein Rang in der Gesellschaft bestimmt nach dem Verhältniß seiner Leistungen zu dem Ganzen, dem er sie darbietet.

Die äußere Erscheinung der beseelten Gesellschaft kann sehr verschiedenartig sein und richtet sich nach der Anzahl ihrer Mitglieder, nach den örtlichen Bedingungen ihrer Existenz und der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, und nach der dadurch bestimmten Vertheilung der Geschäfte. Wenn mehrere Gesellschaften neben einander bestehen, so bieten sie sich gleichfalls der Beurtheilung nach Ideen dar. Die minder vollkommne Darstellung der Idee in der einen wird misfallen neben der vollkommnern in der andern. Ferner haben sie dem Streite unter sich vorzubeugen; die Verwaltung gewinnt durch eine eingegangne Gemeinschaft; das Kultursystem endlich vermeidet gern die doppelten Exemplare, mit andern Worten, es führt auf eine Theilung der Arbeit zwischen den mehreren Gesellschaften, wie vorher zwischen den Individuen in der

einzelnen Gesellschaft. Kurz, sie werden zusammenschmelzen; — wenn die Bedingungen der Mittheilung, auf dem ganzen Boden, der die Gesellschaften trägt, gleichförmig verbreitet sind. Der entgegengesetzte Fall ist der entscheidende Grund, daß sie getrennt bleiben müssen. Aber hier sind Grade möglich; findet nicht gleichförmige Innigkeit der Mittheilungen statt, so führt doch eine minder vollkommene Leichtigkeit derselben immer noch den Beruf mit sich, zu sorgen, daß die gesellschaftlichen Ideen nicht vernachlässigt erscheinen. Auf die Weise kann eine größere beseelte Gesellschaft sich aus mehrern, in sich selbst enger verbundenen, zusammensetzen; ja diese Articulation kann fortgehn, nach innen und nach außen, ohne Grenze für die Distanz zwischen den Individuen und dem obersten Einheitspunkte. Unverkennbar liegt in solcher Gesellung eine Tendenz zur vollkommenen Einigung; allein auf keinem andern Wege, als durch Aufhebung der Hindernisse, welche der gleichförmigen innern Mittheilung zuwider sind. Hat die Natur des Bodens, haben die ersten Bedingungen der Gemeinschaft dergleichen Hindernisse ursprünglich festgestellt, so steht das Streben zur Einigung hierbei still, denn es kann nichts Neues auf Kosten seiner Grundlage gewinnen wollen.

In dem zweiten Abschnitt seiner „praktischen Philosophie" (der wir diese Darstellung entnehmen) betrachtet Herbart die Ideen, sowohl die einfachen als die gesellschaftlichen, in ihrer Anwendung auf den einzelnen Menschen und auf die bestimmten Verhältnisse, unter denen dieser sie zu verwirklichen hat. Da dieser Abschnitt mehr eine Anleitung zum Handeln, als eine Entwicklung allgemeiner Prinzipien enthält, so heben wir daraus nur Das hervor, was die sittliche Lebensanschauung Herbarts zu verdeutlichen geeignet scheint.

Als den Endzweck alles menschlichen Strebens betrachtet

Herbart die klare und entschiedene Richtung auf die Ideen hin; aus ihr geht ein sittlich durchgebildeter, mit sich einiger und seiner selbst gewisser Charakter hervor. Eine solche Richtung auf die Ideen dem Willen zu geben, ist Sache und Pflicht zuvörderst der Erziehung, sodann des Umgangs eines Jeden mit sich selbst, der Aufmerksamkeit auf sich, der Einordnung aller Verhältnisse und Bestrebungen in das Ganze dieser sittlichen Bildung. Die vollkommne Uebereinstimmung des Willens mit den Ideen, welche freilich immer nur Ideal bleiben wird, ist die Tugend. Wie die Erreichung des Tugendideals möglich sei, d. h. welcher metaphysische Zusammenhang zwischen der Einsicht und dem Willen bestehe, kümmert die praktische Philosophie nicht; sie bedarf daher auch nicht des, überdies in vielfache Widersprüche verwickelten Begriffs der transscendentalen Freiheit.

Daß, ferner, die sittliche Bildung des Menschen äußern Hindernissen und Schranken unterworfen ist, kann weder das Streben noch dem Ideal der Tugend als ein zweckloses erscheinen lassen (da ohnehin hier nicht der äußere Erfolg, sondern der innere Gewinn, den jede solche Anstrengung bringt, in Rechnung kommt), noch auch die Zurechnung für das einzelne Wollen oder selbst für den ganzen Charakter eines Menschen aufheben. Die Ideen, sagt Herbart, kümmern sich nicht um das Sein, d. h. um die äußern Bedingungen oder Voraussetzungen des Wollens, sie sprechen schlechthin über dieses ihr Misfallen oder ihren Beifall aus. „In jedem Augenblick des menschlichen Daseins," dies sind Herbarts eigne Worte, „ist für jeden Mangel der Tugend die Rüge vollständig begründet, ohne Frage nach irgend Etwas, das ein Andres ist, als der Wille; ohne Frage nach Dem, was zuvor war und was noch werden wird; ohne Frage nach Dem, was tiefer liegt, als der Wille, nach seinen Ursachen

und Anläſſen. Was man alſo theoretiſch erkennen möge von dieſen Urſachen, Anläſſen, Hinderniſſen, das Alles darf man erkennen und gerade ausſprechen. Man darf ſogar wiſſen, daß der ganze ſittliche Zuſtand eines Menſchen ein vollſtändig determinirtes Naturproduct iſt und zu jeder Zeit ſein wird; der Tadel verliert dabei Nichts an ſeiner Schärfe, der Beifall Nichts an ſeinem Glanz. Auch die Zurechnung, welche das Wollen zu dem Wollenden rechnet, iſt allemal vollſtändig beſtimmt, ſobald man weiß, welcher Grad des ganzen Wollens des Wollenden ſich in irgend einem einzelnen Wollen abgeſondert dargeſtellt hat, alſo, wie lebhaft das Wollen eines beſtimmten Gegenſtandes an ſich war und wie genau es mit den allgemeinen Entſchließungen, welche den Charakter der Perſon ausmachen, zuſammenhing. Darin kommt Nichts vor von Dem, was Schuld ſei an dem Zugerechneten, und, läge die Schuld etwa an einem frühern Wollen oder an dem Wollen anderer Perſonen, ſo würde ein ſolches Wollen, vielleicht als Nachläſſigkeit, als Schwäche einer Vorſicht, die aus Motiven der Tugend zu erwarten ſtand, für ſich müſſen in Betracht gezogen werden.“

Gleichwie nun ſchon der Einzelne nicht unmittelbar im Beſitze der Tugend, d. h. eines den Ideen entſprechenden Willens iſt, ſondern zu dieſem Zuſtande, als einem Ideale, ſich erſt aus ſeinen ſinnlichen Trieben und Empfindungen, ſo wie aus den äußern Hemmniſſen ſeines Wollens herausarbeiten muß, ſo entſpricht auch der Geſellſchaft, wie ſie der Idee nach iſt oder ſein ſoll, keine der wirklich vorhandnen Geſellſchaften; keine derſelben iſt mit der Abſicht oder dem Bewußtſein geſtiftet, der Idee dadurch Gnüge zu thun, ſondern ſie ſind entſtanden durch zufällige Geſellung der Menſchen zu irgend welchen beſtimmten Zwecken, denen die Einzelnen ihre Privatzwecke und ihre Willkühr unterordnen. So entſtehen verſchiedne

Gesellschaften mit verschiednen Gemeinzwecken und verschiedenen Formen für deren Erreichung — kriegerische, arbeitende, Erholungsgesellschaften u. s. w. Damit aber eine solche Gesellschaft und ihr Zweck Bestand habe, bedarf es eines äußern Bandes, einer Macht, die sie zusammenhalte. Weil ferner auf demselben Boden nicht mehrere Mächte neben einander bestehen können, so wird für die verschiedenen, aber auf einem Boden vereinigten Gesellschaften eine oberste Macht errichtet. So entsteht ein Staat, der eine Menge kleinerer und verschiedenartiger Gesellungen in sich faßt; ein Staat, in welchem es nicht einen Willen giebt, sondern viele partielle Willen der in ihm liegenden Gemeinheiten, die alle durch ihn geschützt zu werden hoffen und in dieser Voraussetzung ihn und seine Macht anerkennen. Daher läßt sich vom Staate, wie er thatsächlich besteht und geworden ist, nichts Weitres sagen, als: der Staat ist Gesellschaft, durch Macht geschützt; sein Zweck ist die Summe aller Zwecke aller Gesellschaften, die sich auf seinem Machtgebiet gebildet haben oder noch bilden werden.

So ergeben sich also drei Hauptbegriffe als Factoren des Begriffs vom Staate: Privatwillen, Formen und Macht. Die Privatwillen gründen die Gesellschaft durch die Annahme eines allgemeinen Willens, worin sie verschmolzen seien; die Formen folgen aus dem Zweck dieses Willens und aus den Gesetzen der Natur, welche die Bedingungen der Möglichkeit bestimmen, den Zweck zu erreichen; die Macht wird berufen, um das Zutrauen zu ergänzen.

Soll nun aber der Staat als beseelte Gesellschaft gedacht werden, so müssen die, von mancherlei Willkühr herrührenden, neben und durch einander liegenden Gesellungen sich auflösen in die Articulation der beseelten Gesellschaft. Der Uebergang einer gegebnen Gesellschaft, eines Staats,

in die beseelte, also die Verwirklichung der gesellschaftlichen Ideen, sodann aber auch die Erhaltung und Fortbildung dieser beseelten Gesellschaft zu immer vollkommnerer Darstellung der Ideen hängt von dem richtigen Zusammenwirken der genannten drei Factoren ab, nämlich, der Privatwillen, der Formen und der Macht. Den bedeutendsten Einfluß sowohl für Förderung als auch für Störung dieser Zwecke der Gesellschaft scheint Herbart den Privatwillen, der Gesinnung und Bildung der Einzelnen zuzutheilen; von den Formen erwartet er Wenig, wenn sie nicht durch eben jene Gesinnung, durch einen kräftigen und gebildeten Gemeinwillen belebt und ergänzt werden; die Macht endlich kann nur dann wohlthätig und fördernd wirken, wenn sie durch eine klare Einsicht sowohl in die wirklichen Bedürfnisse der Einzelnen als in die allgemeinen und nothwendigen Zwecke der Gesellschaft unterstützt und geleitet wird. Dies geschieht aber, nach Herbarts Ansicht, nicht durch formelle Garantien gegen den Misbrauch der Macht, am Allerwenigsten durch eine geschriebene Verfassung, sondern theils durch die herrschende Sitte und den Gemeingeist des Volks, theils durch den Rath und das Urtheil der Einsichtsvollsten und Besten in demselben. Er sagt:

„So lange eine öffentliche Stimme den allgemeinen Wunsch und das Urtheil über die Ehre mit Verstand auszusprechen weiß, so lange sich zu denjenigen Geschäften, welchen keine Instruction, sondern nur der gute Wille der Einsichtsvollen Gnüge leisten kann, nur Männer von wahrhaft gutem Willen darbieten, wird die Frage von der innern Garantie des Staats keine besondere Wichtigkeit erlangen. Das Gegentheil wäre Schuld der Nation, insbesondere ihres gebildeten Theils.“

Und gleich darauf:

„Der Staat ist Gesellschaft, geschützt durch Macht.

Dieser Begriff zeigt eine innere Unvollständigkeit, denn, wollte man die Beantwortung der Frage: woher Schutz gegen die Macht? aus ihm selbst nehmen, also auch diesen Schutz einer Macht auftragen, so wäre dieselbe eine zweite, gegen welche es einer dritten schützenden bedürfte; gegen die dritte einer vierten u. s. w. Der Begriff also, wie er vorliegt, führt auf eine Ungereimtheit. Kann man nun vielleicht ein Glied der Reihe so bestimmen, daß es keines folgenden mehr bedürfte? Wenn man das zweite Glied jener Reihe so bestimmt, so erhält man den Begriff von zahlreichen Beobachtern, die schon durch ihr ruhiges Dasein den Misbrauch der Macht verhüten würden. Da man dergleichen durch keine geschriebene Verfassung erzeugen kann, da sie entweder vorhanden sind, oder nicht, so liegt in dem Gesagten der strenge Beweis eingeschlossen, daß nicht jeder gegebene Staat garantirt werden kann in dem Augenblick, wo es verlangt wird, am Wenigsten durch eine Constitution. Auch zeigt sich hier, daß vorhandene beschränkende Institute nur wirken, wiefern sie jenem Zweck entsprechen; unrichtig aber muß ihre Wirkung ausfallen, wenn sie einen Theil der regierenden Macht selbst in den Händen haben. Daraus entsteht unfehlbar Schwäche, innerer Streit und wachsendes Mistrauen."

Noch deutlicher spricht diese letztere Idee folgende Stelle aus:

„Sei eine solche Garantie vorhanden! sie nützt Nichts, so lange kein Gemeinwille und keine zu ihm passenden Formen sich gebildet haben, die doch selbst erst den Gegenstand der Garantie ausmachen könnten. Vielmehr, das Nämliche, was von aufmerksamen Geschäftsmännern kann erwartet werden, Auffassung der vorhandnen Elemente eines künftigen Gemeinwillens, dies müßte durchgeführt werden, sollte es dem Staat nicht an dem ersten seiner Factoren fehlen. Etwas,

das die Macht beschränke, kann hierzu nicht taugen; wie überall im Staate Nichts vorhanden sein soll, was dieselbe in ihrer richtigen Wirksamkeit hemmen könnte. Wohl aber etwas Solches, das von ihr, entweder in Rücksicht auf die Beobachter, oder schon wegen des Wunsches, für die Zukunft zu wirken, keine Störung befürchten, sondern eher Unterstützung hoffen dürfte, eine Vereinigung von Personen also, welche folgender Aufgabe gewachsen wäre: Das, was die Menschen, im Gefühl ihrer Bedürfnisse und ihrer vernünftigen Wünsche, wirklich wollen, zu erkennen und zur Sprache zu bringen; das Mannigfaltigste so auszugleichen, daß es sich als ein Wille denken lasse; diesen Willen als eine offene Erklärung oder, sofern er fehlerhaft ist, als ein aufrichtiges Bekenntniß allgemein vorzulegen, sowohl zur Censur der Weisesten, als zur Nachricht für die Geschäftsmänner und die Macht. Diese vereinigten Personen hätten also Nichts zu bewilligen noch zu legalisiren; sie müßten von selbst verschwinden, sobald ihnen (die sich selbst ergänzen möchten) die Virtuosität ausginge, sich, auf der einen Seite, die nöthigen Berichte zu verschaffen, auf der andern, ein, wo nicht geneigtes, so doch unbeleidigtes Ohr zu sichern. Die größte Frage wäre, ob Personen von solcher Virtuosität sich fänden? Und, wo für den richtig geordneten Staat die Menschen fehlen, da wird er ewig nur im Begriff vorhanden sein."

Auf diese Darstellung der moralischen und politischen Ansichten Herbarts, wie wir sie nach dessen größerm Werke gegeben haben, lassen wir noch einzelne Aeußerungen über denselben Gegenstand folgen, welche sich in seinen andern Schriften verstreut finden.

Nur kurz erwähnen wir den Versuch, den Herbart im zweiten Theile seiner Psychologie gemacht hat, das Entstehen und die innern Zustände des Staates auf ähnliche Weise zu

erklären, wie die Zustände des Bewußtseins, nämlich, durch das Zusammentreffen, die gegenseitigen Hemmungen und Verschmelzungen, das Gleichgewicht, die auf- und niedersteigende Bewegung einer Anzahl von Willen, von denen einige, unter die Schwelle des gesellschaftlichen Einflusses hinabgedrückt, zu Dienenden werden, die übrigen, welche sich über der Schwelle behaupten, Freie bleiben; wo sich dann abermals ein Theil dieser Letztern, die Vornehmeren, von einem andern Theile, den Gemeinen, abscheidet, und endlich ein Einziger als der Erste und Angesehenste, als Fürst, an die Spitze des Ganzen tritt.

Wir führen, wie gesagt, diesen Versuch, der nicht besser und nicht schlechter ist, als die vielen andern Versuche zur Erklärung des geschichtlichen Ursprungs der Staaten, nur als eine geistreiche Parallele an, ohne ihm eine tiefere Bedeutung zuzuschreiben, wie dies auch Herbart selbst nicht thut. Wichtiger dagegen sind uns einige Stellen aus einzelnen Abhandlungen und Reden Herbarts, in denen er seine politischen Ideen mit näherer Bezugnahme auf gegebne Zustände darlegt. So spricht er sich in einem Aufsatz gegen Steffens (veranlaßt durch des Letztern Schrift: „Die gute Sache") vom Jahre 1819 über die damalige Lage Deutschlands und das in der Nation erwachte Bedürfniß nach repräsentativen Verfassungen folgendermaßen aus:

„Die äußern Verhältnisse Deutschlands erfordern Einigkeit unter den deutschen Bundesstaaten und Kraftäußerung des Bundes, als eines Ganzen.

Während Dieses den Mächtigen überlassen sein muß, gebührt es sich für die Nation, nach wahren politischen Einsichten und Kenntnissen zu streben, damit Gewicht in der öffentlichen Meinung sein könne. Denn ein leichtsinniges Plaudern wird jeder kluge Staatsmann verachten.

Populär im höchsten Grade ist Alles, was Einheit der Maßregeln in Beziehung auf das Ausland zu erkennen giebt; das Gegentheil im höchsten Grade Alles, was auf Spannung unter den Deutschen hinweist.

Populär ist eben deshalb Alles, was die Bundesversammlung als einen thätigen Mittelpunkt der Leitung deutscher Angelegenheiten bezeichnet; unpopulär jede Verminderung ihres Ansehens.

Repräsentative Verfassungen nöthigen die Regierung, eine Partei zu suchen, sobald man ihr parteiisch widerstrebt. Das ist nun wider ihre Würde, es ist auch wider die Würde des Staats und des Volks.

Soll Deutschland Heil finden in Repräsentationen, so müssen durch die Nation, durch die öffentliche Meinung die Fehler vermieden werden, die sich anderwärts in diese Formen eingeflochten haben. Die Regierung muß nicht zu schleichenden Maßregeln getrieben werden; sie muß ihren ganzen monarchischen Charakter behalten; denn darauf beruht die Zuverlässigkeit der Ordnung. Man muß es ihr nicht erschweren, für gute Polizei zu sorgen; man muß ihr nicht verleiden, sich der Volksbildung anzunehmen. Die ganze Verfassung muß nicht erstarren in dem Buchstaben der Gesetze, sondern sich für künftige bessere Einsicht zugänglich erhalten.

Die Repräsentation muß nichts Anderes leisten wollen, als eben Dasselbe, was die Regierung, insoweit sie guten Willen hatte, stets durch einsichtsvolle und freimüthige Beamte erreichen konnte und vielfältig erreicht hat; nämlich, einen getreuen und mit gehörigem Nachdruck vorgetragenen Bericht von den wahren Angelegenheiten und Bedürfnissen des Volks. Es ist aber nicht zu verkennen, daß in dieser Hinsicht die Repräsentation ein weit bequemer und weit vollständiger zum Ziele führendes Mittel ist, als irgend ein an-

deres, wenn nur die Wahl frei und die Repräsentation in den verschiedenen Interessen diesen proportional ist.

Die Repräsentation kann aber niemals Mehr gelten, als was das Betragen des ganzen Volks sie gelten macht. Kann z. B. ein kühner Eroberer den Ehrgeiz des Volks aufregen, kann er es fortreißen von einem Kriege zum andern, so sind alle repräsentative Formen bloße Schatten, die in dem Glanze des Herrschers verschwinden."

Im Jahre 1831, am Krönungstage des Königs von Preußen, hielt Herbart in der deutschen Gesellschaft zu Königsberg eine Rede „über die Unmöglichkeit, persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen." In dieser Rede versucht Herbart, unter namentlicher Hinweisung auf den preußischen Staat, den Satz durchzuführen, daß persönliches Vertrauen den Mangel ausgebildeter Formen des Staatslebens zu ersetzen vermöge, daß dagegen die künstlichen Formen unwirksam seien, wenn das persönliche Vertrauen fehle. Charakteristisch sind hier folgende Stellen:

„Dürfte man sich ein ideales Bild von der Zusammenwirkung aller Beamten entwerfen, so wäre hiermit, unter Voraussetzung des allgemeinen und gegenseitigen Vertrauens, wenn nicht die bequemste, so doch die einfachste Form des Staatslebens gefunden. Denn was will man Mehr, als treuen und vollständigen Bericht an den Herrn von den sämmtlichen wahren Bedürfnissen des Volks und geschickte Ausführung der auf solchen Bericht erfolgenden Befehle? Was will man Mehr? Man wird ja doch den Herrn nicht zwingen wollen; welches die Ungereimtheit selbst wäre, denn, gesetzt, der Zwang sei auch nur denkbar, so hebt schon der bloße Gedanke die Zuverlässigkeit der Herrschaft auf, und der feste Punkt verschwindet, woran Alles im Staate

soll angelehnt und angeheftet werden. Zwar hört man in Theorien von einer Theilung der Gewalt; aber, giebt es je ein wunderliches Misverständniß, so ist es dies. Getheilte, in sich selbst mishellige Gewalt wäre gar keine; in jedem geordneten Staate aber ist nothwendig die wahre Gewalt irgendwo, gesetzt auch, sie wäre nicht da zu finden, wo man sie dem Namen nach sucht. Oder, ist sie nirgends gesichert, so ist der Staat nicht geordnet und führt selbst seinen Namen mit Unrecht; denn das Wort Staat verkündet einen festen Stand der Gesellschaft, und dazu gehört Macht.

Ohne nun die Sprache des Mistrauens zu erheben, ohne dadurch die natürliche Wechselwirkung des Volks, des Herrn und des Beamten zu stören, könnte man vielleicht bemerken, es sei den Geschäften der Beamten, ja selbst ihrer unmittelbar abhängigen Stellung nicht ganz angemessen, auf sie allein wegen der Berichte zu rechnen, durch welche es dem Herrn stets möglich sein soll, die genaueste Kenntniß von den Bedürfnissen des Volks vor Augen zu haben. Die Beamten, könnte man sagen, geben in der Regel nur Antwort, nachdem sie gefragt wurden, und nur die dringende Noth, welcher zu helfen vielleicht viel zu spät ist, wird sie dahin bringen, auch das Ungefragte da vorzutragen, wo es gehört werden sollte. Das erinnert an die uns wohlbekannte Institution der Stände und der Landtage; und die schuldige Ehrerbietung fordert, anzunehmen, daß hierin ein bequemeres und vollständigeres Mittel sei gefunden worden, um eben Das zu erreichen, was zuvor einem idealen Beamtenstande zugeschrieben wurde.

Kennt das Volk die wahre und volltönende Stimme der Pflicht, dann nur und lediglich unter dieser Bedingung vermag es eine öffentliche Meinung zu bilden, welche im Stande ist, dem Regenten Achtung einzuflößen. Dann aller-

dings hängt Ehre und Schande an dem Urtheil des Volks, und mit der Ehre setzen sich von selbst die Handlungen des klugen, des vernünftigen, vollends des zartfühlenden Machthabers in Einstimmung. Aber auch der nur leidlich Verständige wird sich lenken lassen; abgerechnet von unseligen Ausnahmen, dergleichen allerdings die Zeitgeschichte uns nicht hätte aufdringen sollen. Freilich außerhalb der preußischen Grenzen erblicken wir solche Ausnahmen; freilich, wo das Mistrauen in klare, unwiderlegliche Ueberzeugung sich verwandelt, da ists kein Wunder, wenn auf künstliche Formen gesonnen wird, die ein Anker in der Noth sein sollen."

Auch in einem größeren Werke Herbarts aus späterer Zeit, in seiner (1831 erschienenen) „Encyclopädie der Philosophie" finden wir diese Ansichten vom Staate wieder. „Das Mistrauen," heißt es dort, „wird sich ewig in vergeblichen Kreisen drehen, wenn nicht irgendwo ein fester Punkt für das Vertrauen gefunden wird. Einer verdorbenen Nation ist gar nicht zu helfen; für sie sind alle Verfassungskünsteleien umsonst. Eine edle Nation, falls sie das Glück hat, eine edle Regierung zu besitzen, richte geradezu auf diese ihr Vertrauen und blicke dankbar zum Himmel! Sie hüte sich, zu künsteln!

Dazwischen liegt nun freilich Vielerlei mitten inne; auch bleiben im besten Falle entfernte Möglichkeiten zu fürchten. Man setzt demnach seine Hoffnung auf Wahlen. Wenn nur nicht das Wählen den Geist der Willkühr beförderte! Gegen Willkühr verlangt man Sicherheit. Aber die Gefahr wird wachsen, wenn die Einbildung, der Staat beruhe auf beliebigen Meinungen, auf irgend welcher Gunst, ja selbst auf irgend welcher Majorität des willkührlichen Beliebens, sich in einem größern Umfange ausbreitet. Pflichtgefühl, Aufmerksamkeit für Gründe, Anerkennung des Nothwendigen, des Rechten, des Guten, des Schönen, des Nützlichen, —

keine andere Anker wird die Staatskunst jemals finden. Vollkommene Sicherheit giebt es gar nicht. Die stärkste mögliche Sicherung gegen großes Unheil liegt in der sittlichen Bildung der gesammten Nation. Aber eigentliches Glück schafft nur eine mächtige, wohlwollende Regierung; an Besten ein edler König."

So weist, nach Herbarts Ansicht, die Staatskunst immer wieder zurück auf die sittliche Ausbildung des Einzelnen und folglich auf die Erziehungskunst. „Alle Untersuchung dieser Art," sagt er, ebendort, „kann nur dazu dienen, den höchsten sittlichen Ernst zu empfehlen. Von ihm muß die Begeisterung ausgehen für Wissenschaft und That."

Doch ist Herbart weit entfernt, die Erziehung als einen politischen Hebel zu betrachten, oder durch sie die Menschen direct für den Staat bilden zu wollen. Vielmehr erklärt er ausdrücklich für den wichtigsten Gegenstand der Erziehung das Privatleben in kleinen Kreisen, aus welchem dann, durch das Bedürfniß der Gesellung, die gesellschaftlichen Systeme und endlich der Staat hervorgehe.

Auch die staatswirthschaftlichen und socialen Fragen, welche unsre Zeit bewegen, sind der Aufmerksamkeit Herbarts nicht entgangen, und es finden sich darüber in dem zuletzt angeführten Werke bedeutungsvolle Winke. Die richtige Vertheilung der Arbeiten und Benutzung der Kräfte, sowohl der von der Natur dargebotnen, als der Menschenkräfte; die Stellung der arbeitenden Klassen zu den großen industriellen Unternehmungen und zu der kolossalen Ausbildung des Maschinenwesens; die Nachtheile und Verirrungen einer sich selbst überlassenen Industrie und eines nur durch die Sucht nach Gewinn geleiteten, ohne Rücksicht auf Sachen oder Personen verfahrenden Speculationsgeistes; die Gefahren der Anhäufung großer Gütermassen ohne daran geknüpfte Bedin-

gungen des nützlichen Gebrauchs; endlich das Bedürfniß eines systematischen Schutzes für unsre nationale Industrie — diese wichtigsten Lebensfragen der Gegenwart, welche nahe daran sind, sogar die politischen in den Hintergrund zu verdrängen, scheinen auch Herbart lebhaft beschäftigt zu haben. Doch hat er in der erwähnten Schrift mehr nur Zweifel und Bedenken aufgestellt, als deren Lösung versucht; wir vermögen daher aus diesen flüchtigen Andeutungen nur so Viel zu entnehmen, daß Herbart eine Leitung und Regelung aller materiellen und socialen Verhältnisse für nothwendig hielt und daß ihm die maßlose Ausbreitung und Steigerung der industriellen Entwicklung keineswegs als ein unbedingter Fortschritt der Kultur, sondern weit mehr als eine Ausschweifung derselben erschien, welche auf ihr rechtes Maß zurückzuführen, die Staatskunst und die Erziehung bemüht sein sollten. Folgende Stelle möchte am Deutlichsten diesen Gesichtspunkt Herbarts darlegen:

„Eine fremde Industrie überschwemmt uns mit ihren Producten, und fremde Theoretiker haben den Grund zu unsrer Lehre von der Staatswirthschaft gelegt. Eine Wissenschaft, deren vornehmste Grundlage die Beobachtung sein soll, beruht bei uns auf englischen und französischen Thatsachen, anstatt auf einheimischen. So lange diese Schwäche gegen das Fremde die deutsche Litteratur bezeichnet, ist für deutschen Ackerbau, deutsche Gewerbe und deutschen Handel wenig Hoffnung, durch einheimische Wissenschaft ein helles Licht zu empfangen; alles Licht aus der Ferne aber ist Schimmer, der zwar besser ist, als Finsterniß, aber doch selbst beleuchtet werden muß, bevor man den rechten Weg vom Irrweg unterscheiden kann, den rechten Weg für deutschen Boden, deutsche Verhältnisse und Sinnesart in Dingen, die

kein blos mercantiles, sondern zugleich ein sittliches Interesse haben!

Unser Land ist keine meerbeherrschende, von fremden Herren längst unberührte Insel, deren Arbeit sich Märkte schaffen kann, wo sie will, regiert von einer auswärtigen Königsfamilie, die sich weislich ihres deutschen Ursprungs erinnert. Unser Land wird auch nicht von jenem voll- und heißblütigen Geschlechte bewohnt, das sich seit Napoleon nicht mehr wohl fühlt, wenn es nicht durch Aderlassen in häufigen Kriegen sich abkühlen kann. Unser Boden gewährt nur spärlichen Lohn für harte Arbeit unter einem rauhen Klima, und doch beruht auf ihm die beste Hoffnung, da keine andere glänzende Aussicht offen steht. Langsam nennen uns die Ausländer; zum Beweise, daß sie rasch und rüstig genug sind, um nach Vortheilen, die sich darbieten, schneller zugreifen, als wir. Doch wenigstens in einem Punkte sind wir glücklicher, als jene; bei uns ist die Regierung nicht Partei, gegen die man sich schützen müsse, sondern sie steht in der Mitte der Nation, und der beste Wille von oben ist die erste Voraussetzung unserer Einrichtungen. Was folgt aus dem Allem? Doch wohl dies, daß bei uns die Gesammtheit aller Arbeit, von dem Landbau bis zum Handel, wo nicht einer Direction, so doch einer Aufsicht und eines mannigfaltigen Antreibens und Aufregens und Ablenkens weit eher, als bei jenen Nationen, fähig und in manchen Punkten vielleicht bedürftig ist. Falsche Systeme sind Fesseln, und so mag der alte Zunftzwang sammt allem Aehnlichen schädlich genug gewesen sein. Aber Diejenigen irren gar sehr, welche daraus schließen, es sei am Besten, ohne System zu denken und zu leben.

Man überlege vor allen Dingen, daß der Werth der Arbeit keineswegs blos und ganz durch ihr Product, als Gewinn,

bestimmt wird, sondern daß sie auch als Beschäftigung, zur Abwendung des Müßiggangs, als Pflanzschule guter Sitten in Betracht kommt. Ferner, daß der Verbrauch nicht ohne Maß vermehrt werden kann und nur mit Rücksicht auf Gesundheit und Sitten erweitert werden darf, und endlich, daß der Geschmack an ächter, dauerhafter und wahrhaft kunstreicher Waare sich dem richtigen sittlichen Gefühle weit näher anschließt, als die Neigung zum Behelf mit schlechter, grober oder mit bloßem Glanze täuschender Waare. Theorien, die sich auf solche Betrachtungen nicht einlassen, werden schwerlich den Vorwurf der Einseitigkeit vermeiden können, und in diesem Falle mögen sie scharfsinnig heißen, nur nicht praktisch!"

Ueber die Geschichtsansicht Herbarts finden sich ebenfalls nur zerstreute Andeutungen in seinen Werken. Daß er nicht, gleich den Philosophen der constructiven Schule, die Geschichte für einen nothwendigen Selbstentwicklungsproceß des göttlichen Geistes hielt; daß er einen voraus bestimmten Stufengang der Menschheit (wie ihn z. B. Fichte annahm, von einem Zustande der Unschuld herab in einen Zustand der Rohheit und dann wieder hinauf in einen Zustand höherer Einsicht und Freiheit) ebensowenig gelten lassen konnte, geht zum Theil aus den schon angeführten Aeußerungen unsres Philosophen hervor. Ausdrücklich spricht er dies aus in einer Rede über Fichtes Plan der Weltgeschichte. „Die Geschichte," sagt er darin, „redet gar nicht von einem Weltplan, nach welchem Alles von jeher hätte gerade aus oder doch in einer und derselben gesetzmäßigen krummen Linie gehen müssen, desto nachdrücklicher aber zeigt sie uns immer dieselben Menschen, mit denselben Bedürfnissen, mit ähnlichen Leidenschaften, nur mit begreiflichen Abänderungen durch Lebensart, Kenntnisse, absichtliche Ausbildung. Eine psychologische Einheit und

Gesetzmäßigkeit kommt hier zum Vorschein; sie kommt von selbst und ohne Zwang entgegen der Philosophie, die eben die nämliche Gesetzmäßigkeit, mit geringer und langsamer Abänderung durch angehäufte Vorstellungen und Einsichten, durch vermehrte und verminderte Irrthümer und Leidenschaften, nothwendig findet. Daher geschieht wenig Neues unter der Sonne, und die Neuheit der Ereignisse wird sich im Laufe der Jahrhunderte fortwährend vermindern, weil immer mehr die möglichen Arten des Zusammenstoßes der Menschen unter einander sich erschöpfen müssen. In dem Alten, Gleichförmigen, das mit einigen Verbesserungen sich während eines unabsehlichen Laufes von Jahrtausenden stets wiederholen wird, darin liegt das Wesen der Menschheit, darin sind die Mitgaben der Gottheit zu suchen. Vermöge der göttlichen Ordnung tritt der Mensch hülflos in die Welt, aber bildsam durch Sprache, Familie, gegenseitiges Bedürfniß, gesammelte Erfahrung, erfundene Künste, vorhandne Wissenschaft, Werke des Genies aus der gesammten Vorzeit, die, je länger sie wird, desto gleichförmiger auf die Nachwelt wirken muß. Immer reifer wird die Menschheit, und die Menschengeschichte, je älter sie wird, kann nicht verfehlen, die gerade Linie immer deutlicher und reiner zu zeichnen, welche sie, nach psychologischen Gesetzen, unter den von der Gottheit ursprünglich geordneten Bedingungen, durchlaufen muß."

Herbart betrachtet das Leben der Menschheit auf der Erde als eine Vorbildung für eine künftige, höhere Stufe des Daseins und sucht daher den Fortschritt derselben ausschließlich in der wachsenden sittlichen Reife und Einsicht der Menschen. Dieses Wachsen in der Sittlichkeit hält er jedoch für eng verbunden mit der fortschreitenden Kultur und behauptet daher gegen Kant (dessen Ansicht von der transscen-

dentalen Freiheit den Einfluß der Kultur auf die innere, moralische Veredlung der Menschheit ausschloß) die Annahme eines Fortschritts der Menschheit, durch die Kultur, auch in sittlicher Hinsicht. „Die Ueberzeugung," sagt er, „wenigstens von der Möglichkeit des Fortschreitens ist nicht blos eine gutmüthige Voraussetzung, die man haben und entbehren kann nach Belieben; sondern, wenn von praktischen Postulaten die Rede ist, an die man glauben muß, um sittlich handeln zu können, so ist für das Leben gerade dieses Fortschreiten, und zwar in der Sittlichkeit nach ihrem allerstrengsten Begriffe, der wahre und eigentliche Glaubenspunkt, welcher allein fähig ist, den Muth des Lebens und Wirkens zu halten und zu ernähren."

Daß die praktische Philosophie Herbarts ihren Abschluß und ihre Ergänzung in der Erziehungslehre finde, welche eben daher auch mit der Staatskunst in engster Wechselwirkung steht, ist bereits an mehrern Stellen bemerkt worden. Hieraus ergiebt sich der oberste Zweck der Pädagogik bei Herbart, nämlich: Erziehung des Menschen zur Einsicht, zur sittlichen Reinheit und Charakterstärke, zur Vielseitigkeit des Interesses und der Kraftübung, so wie zur Empfänglichkeit und Thätigkeit für die gesellschaftlichen Verhältnisse. Als das wichtigste Mittel zur Erreichung dieses Zwecks betrachtete Herbart eine auf richtige Begriffe und Beobachtungen gebaute Psychologie, wie er sie gefunden zu haben glaubte. Herbart hat seine pädagogischen Ansichten in zahlreichen Schriften und Abhandlungen dargestellt, am Ausführlichsten in seiner „Allgemeinen Pädagogik." Wir müssen uns indeß auf die obigen Andeutungen beschränken, da ein Eingehen auf das Einzelne dieser Lehren unsrem Zweck zu fern liegt.

Endlich haben wir hier nochmals der religiösen Ansichten Herbarts zu gedenken. Wie wir früher die Religion

als den Schlußstein der Metaphysik kennen gelernt haben, so finden wir sie hier in einer ähnlichen Stellung zur praktischen Philosophie wieder. Das Bedürfniß der Religion, in praktischer Beziehung, beruht, nach Herbart, auf der Unvollkommenheit und Schwäche des Menschen, der, wenn auch durch die praktischen Ideen befähigt, seine Bestimmung zu erkennen und ihr nachzustreben, dennoch fast nothwendig, theils durch die Masse der ihn bedrängenden Anforderungen des Lebens, theils durch äußere Schicksale häufig sich außer Stand gesetzt sieht, mit voller geistiger Kraft allen Hindernissen die Spitze zu bieten und seine Ideale im Leben zu verwirklichen. Er bedarf also des Trostes, der Stärkung, der Beruhigung durch eine höhere Kraft, und dies Alles kann nur die Religion gewähren. Die Religion ist also nicht blos Moral, wie der Rationalismus sie auffaßt, sondern sie ist eine Ergänzung und Verstärkung der Moral, wenn schon wir allerdings den Gegenstand der Religion, Gott, nicht anders, als durch die moralischen Eigenschaften, welche uns die Ideenlehre an die Hand giebt, auffassen können und sollen. Daß eine speculative Erkenntniß Gottes unmöglich sei, ist schon früher gesagt worden; es ist aber auch der Versuch einer solchen dem religiösen Bedürfniß zuwider, welches ins Unermeßliche hinausschaun will und jede Begrenzung dieses Anschauens zurückweist. Ebensowenig jedoch darf die Religion zu Zwecken des Fanatismus und Mysticismus gemisbraucht werden.

Das Religionsbedürfniß gestaltet sich verschieden in den verschiednen Individuen. Doch ist ihm auch ein Streben nach Gesellung eigen, und so entstehen denn Vereine zur Befriedigung dieses Bedürfnisses, Kirchen, indem die Menge sich in solche Gruppen sondert, deren jede es möglich findet,

sich für einverstanden in den Hauptpunkten der Religion zu erklären.

Die Kirche soll die Schule ergänzen, aber nicht sie beherrschen. Sie bedarf ferner des Staats zum Schutz ihrer Einrichtungen; aber der Staat bedarf auch ihrer, denn die furchtbarste, aller Macht einer menschlichen Regierung überlegne Spannung würde entstehen, wenn die Gemüther, ohne Trost, Zurechtweisung, Erhebung, der natürlichen Unruhe überlassen blieben. „Dem Staate," sagt Herbart, „sind christlich gesinnte Bürger nöthig. Die Kirche ist das Band, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo durch irgend ein Unglück die Fugen des Staats anfangen zu klaffen oder gar der Staat selbst zu Grunde geht."

Was uns bei einer Vergleichung des Herbartschen Systems mit den zuvor dargestellten Systemen, namentlich dem Schellingschen und dem Hegelschen, allernächst auffallen muß, ist der Mangel eines einzigen obersten Prinzips in dem ersteren. Nicht allein, daß die theoretische und die praktische Philosophie bei Herbart durch kein gemeinsames Prinzip verbunden sind, vielmehr jede auf besondern Grundlagen beruhen und in keiner Weise einander berühren oder ergänzen; sondern auch innerhalb eines jeden dieser beiden Theile des Systems zeigt sich derselbe entschiedene Gegensatz gegen jene Richtung, welche Alles auf ein einziges Prinzip zurückführen und daraus durch einen organischen Proceß der Selbstentwicklung wieder hervorgehen lassen wollte.

Insoweit hat die Herbartsche Philosophie Aehnlichkeit mit der Kantschen, welche ebenfalls nicht auf eine Construction des Alls der Dinge aus einer einzigen Idee ausgeht, sondern sich darauf beschränkt, das Gegebne zu erklären, die

Formen der Erfahrung kritisch zu untersuchen und auf diese Weise die einzelnen empirischen Wissenschaften theils von den Irrthümern einer falschen Metaphysik zu reinigen, theils durch Angabe eines richtigeren Verfahrens in der Auffassung und Erklärung der Thatsachen zu unterstützen.

Allein bei aller Uebereinstimmung im Endzwecke, unterscheidet sich doch Herbart von Kant wesentlich in der Art und Weise, wie er diesen Endzweck zu erreichen sucht. Und zwar hauptsächlich dadurch, daß er die Schranke, welche Kant zwischen dem subjectiven Erkennen und dem objectiven oder realen Sein der Dinge aufgerichtet hatte, wenigstens theilweise wieder aufhebt, indem er die Ansicht aufstellt, daß unser Erkennen über die Erscheinung hinaus, und zu dem Sein, auf welches dieselbe hinweise, fortgehen müsse; daß wir zwar die Qualität dieses Seienden nicht, oder doch nur negativ, zu erkennen vermögen; daß dies aber gleichwohl uns nicht hindere, aus dem Begriffe des Seienden, durch gewisse nothwendige Ergänzungen und Entwicklungen desselben die Erscheinungen selbst zu erklären, gleichsam zu construiren. Von dieser Seite nähert sich also Herbart wieder der idealistischen oder constructiven Schule, insofern nämlich, als er nicht, wie Kant, dabei stehen bleibt, die Erscheinungen oder die sogenannte Materie der Erfahrung nach gewissen, angeblich im Bewußtsein bereit liegenden Formen aufzufassen und zu ordnen, sondern vielmehr die Mannigfaltigkeit, die Beziehungen und den Wechsel der Erscheinungen auf etwas Einfaches, ihnen allen gleichmäßig zu Grunde Liegendes zurückzuführen und daraus wieder abzuleiten versucht. Allein er unterscheidet sich von jener Schule dadurch, daß er nicht, wie sie, Alles auf ein einziges Grundprinzip, sondern auf eine unbestimmte Vielheit einfacher Elemente zurückführt. Hier-

durch vermeidet er, wenigstens zum größern Theil, die Willkühr, welche darin liegt, daß die constructive oder dialektische Methode aus einem Einzigen eine Vielheit, aus einem schlechthin Einfachen und Bestimmungslosen ein mannigfaltig Zusammengesetztes und Bestimmtes hervorgehen läßt, daß sie also ihrem einen und einfachen Prinzip (der absoluten Identität oder dem absoluten Nichts) eine Kraft der Selbstentwicklung, des Fortgehens oder Umschlagens in sein eignes Gegentheil zuschreiben muß, welche etwas durchaus Unbegreifliches hat. Diesen Widerspruch vermeidet, wie gesagt, Herbart insofern, als er eine Vielheit einfacher Wesen oder Elemente der Dinge annimmt; denn, indem diese vielen unter einander in Beziehungen treten, läßt sich — so scheint es wenigstens — aus ihrem Zusammen- und Gegeneinanderwirken weit eher eine Mannigfaltigkeit von Wirkungen oder Erscheinungen erklären, als aus dem schöpferischen Acte der Selbstentwicklung eines einzigen Prinzips.

Insofern steht also die Ansicht Herbarts jedenfalls der Erfahrung, der empirischen Betrachtungsweise ungleich näher, ist daher auch einer Anwendung auf die Erfahrungswissenschaften weit eher fähig, als die rein constructive Methode der Naturphilosophie oder Hegels.

Indessen geht doch auch Herbart zu weit über das Gegebne hinaus und ist daher ebenfalls genöthigt, sich die Rückkehr zu demselben durch eine Menge willkührlicher Annahmen und Voraussetzungen zu sichern. Der Grund hiervon liegt darin, daß er die Grundelemente oder Prinzipien der Dinge als gänzlich einfach und qualitätslos darstellt. Dadurch ist er genöthigt, um die Mannigfaltigkeit des Gegebnen daraus zu erklären, ja um auch nur die Möglichkeit einer Beziehung unter den schlechthin einfachen Wesen

zu gewinnen, diesen Wesen wieder gewisse Qualitäten zuzutheilen, wenn auch nicht als wesentliche, doch als vorhandne, irgendwie gegebne. Aus diesem Bedürfniß, von dem rein einfachen, bestimmungslosen, also auch beziehungs- und gegensatzlosen Sein der Realen überzugehen zu einer Beziehung und Wechselwirkung derselben, verdanken die zufälligen Ansichten in dem System Herbarts ihr Entstehen, diese so höchst sonderbare Hypothese, deren Bedeutung durchaus unverständlich bleiben muß, wenn man nicht den eben angegebnen Erklärungsgrund zu Hülfe nimmt. Herbart beruft sich zwar, zu deren Erklärung und Rechtfertigung, auf Beispiele aus der Mathematik und den Erfahrungswissenschaften; allein eine nähere Prüfung dieser Beispiele zeigt sogleich, wie wenig dieselben geschickt sind, Das zu beweisen, was sie beweisen sollen. Wenn der Mathematiker statt der Größe die zufällige Ansicht $Y + Z$ gebrauchen kann, so hat dies seinen Grund darin, daß jeder Größenbegriff nur eine relative Einheit ist und, als solche, in kleinere Einheiten zerfällt werden kann. Etwas Aehnliches findet statt bei der Zerlegung der Diagonalkraft in ihre beiden Grundkräfte, denn auch die Physik kennt nur relativ einfache Kräfte. Noch weniger paßt ein andres Beispiel von zufälligen Ansichten, welches Herbart in seiner Psychologie anführt, nämlich, die Zerlegung der violetten Farbe in die blaue und die rothe. Denn hier haben wir es ganz augenscheinlich mit einer Zusammensetzung zu thun, welcher ihre Bestandtheile keineswegs zufällig, sondern gar sehr wesentlich sind. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Beispiel von der Linie, welche bald als Basis, bald als Seite eines Dreiecks u. s. f. betrachtet werden könne, und von dem Gegensatz bestimmter Töne. Eine Linie kann allerdings zur Basis eines Dreiecks oder eines Vierecks gemacht werden, wenn man nämlich eine solche

Figur über ihr construirt; allein die Beziehung, in welche sie dadurch zu andern Linien kommt, hängt ihr nicht gleichsam an, geht nicht der Hinzufügung dieser andern Linien zu ihr voran, sondern folgt vielmehr erst daraus. Unmöglich kann man also den Umstand, daß die Linie so oder so mit andern Linien verbunden werden kann, der Linie selbst als eine zufällige Ansicht, gleichsam als eine besondre Qualität beilegen. Was endlich den Ton betrifft, so ist dieser jederzeit ein bestimmter und wird von dem geübten Ohre auch stets als solcher empfunden. Allerdings erscheint er als einfach, wenn man nicht, in der Wirklichkeit oder in Gedanken, einen andern Ton daneben hat, woran man seine Bestimmtheit (seine Höhe oder Tiefe) messen könne; aber er ist darum nicht einfach; d. h. ohne alle Höhe oder Tiefe; der Ton als Ton ist eine bloße Abstraction, ein Wort, dem in der Wirklichkeit ebensowenig Etwas entspricht, als es einen Menschen, als solchen, oder Obst, als solches, (welches nicht eine bestimmte Sorte wäre) giebt.

Somit beweisen also die von Herbart angeführten Beispiele von zufälligen Ansichten gerade das Gegentheil von Dem, was er dadurch beweisen will, nämlich, daß überall da, wo diese sogenannten zufälligen Ansichten in Anwendung kommen, nicht ein absolut Einfaches, sondern ein relativ Einfaches gegeben sei. Wir müssen daher auch bei der Behauptung stehen bleiben, daß ein absolut Einfaches durchaus nicht in einer Beziehung oder einem Gegensatze zu einem andern ebenso Einfachen stehen könne und daß daher das Vorhandensein solcher Gegensätze und Beziehungen unter den Dingen uns nicht auf die Annahme völlig einfacher Grundwesen, sondern einer Stufenfolge verschiedenartig gebildeter und also auch verschiedenartig thätiger Prinzipien hinweise.

Herbarts Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen ist, nach unsrer Ansicht, vollkommen richtig, sobald wir

nur an die Stelle seiner einfachen Wesen Substanzen mit verschiedenen Graden der Bildung oder Energie setzen, deren jede sich gegen alle andre, vermöge des bestimmten Bildungsprinzips, welches ihr eigen ist, auf eine eigenthümliche Weise selbst erhält. So erhält sich die Pflanze gegen die Störungen von Seiten der niedern Substanzen, der Luft, des Lichts, des Wassers u. s. w., und verwandelt dieselben in Elemente ihrer eignen Bildung; so entstehen in unsrer Seele Vorstellungen durch die Eindrücke der äußern Objecte, die das ihnen Verwandte in unsrem Organismus anregen, u. s. w.

Herbart selbst hat in den angewandten Theilen seiner Metaphysik, gedrängt von dem Bedürfniß, die unableugbare Verschiedenartigkeit der Bildungen und Wirkungen in der Natur zu erklären, seine ursprüngliche Ansicht von den einfachen, gleichartigen Wesen in die so eben von uns entwickelte übersetzt. Denn was ist seine Annahme einer Verschiedenheit der inneren Bildung der Wesen Anderes, als das Zugeständniß, daß die früher behauptete absolute Einfachheit derselben nur eine metaphysische Hypothese war, die sich zwar in manchen Theilen der Naturbetrachtung (z. B. der Mathematik, allenfalls auch der Mechanik) durchführen lasse, in andern aber der Idee einer wesentlichen Verschiedenartigkeit und stufenweisen Entwicklung derselben Platz machen müsse? Wollte Herbart seine Grundidee, daß allen Dingen einfache Substanzen zu Grunde liegen, consequent verfolgen, so mußte er zu beweisen suchen, daß und auf welche Weise durch das bloße Zusammenwirken dieser einfachen Wesen, erstens, überhaupt Etwas, sodann aber auch Verschiednes entstanden sei und noch entstehe. Dies konnte er nun aber nicht, aus dem bereits früher angegebnen Grunde; daher mußte er erst seine Zuflucht zu den zufälligen Ansichten nehmen, d. h. er mußte annehmen, daß die einfachen Substanzen denn doch

nicht ganz einfach, nicht ganz gleichartig seien, sondern daß vielmehr der Substanz A Etwas, eine Richtung oder Qualität, beiwohne, welche der Substanz B nicht eigen sei, von welcher diese letztere vielmehr das Gegentheil enthalte. Damit aber nicht genug, so mußte er auch ausdrücklich eine Verschiedenartigkeit, einen Stufengang in den innern Bildungen der Substanzen behaupten und zu dessen Erklärung eine höhere Kunst zu Hülfe rufen. Mochte er nun auch immerhin die Mitwirkung dieser höhern Kraft darauf beschränken, daß dieselbe den Substanzen nur „Gelegenheiten veranstalte," um durch neue Störungen und Selbsterhaltungen den Grad ihrer innern Bildung zu erhöhen, so wird doch in jedem Falle die absolute Einfachheit der Substanzen aufgehoben, wenn die Selbsterhaltungen derselben Mehr bewirken, als eben die Erhaltung ihres einfachen Wesens, wenn sie zugleich dieses Wesen entwickeln und auf eine höhere Stufe des Daseins heben sollen.

Mit einem Wort, Dasselbe, was Herbart mit seiner Idee von den einfachen Wesen bezweckt, wird erreicht durch die Annahme einer Vielheit von Substanzen, deren jede ein eigenthümliches, von dem der andern gradweise verschiedenes Bildungs- oder Lebensprinzip besitzt, ohne daß wir dabei in die Widersprüche verwickelt werden, denen jene erstere Ansicht unvermeidlich anheimfällt. Denn um was ist es Herbart zu thun? Um die Erklärung der Erscheinungen des mannigfachen Geschehens in der Welt, auf eine verständlichere und vernunftgemäßere Weise, als durch die unbegründete und widersprechende Annahme von Kräften, die schlechthin Etwas, was vorher nicht da war, hervorbringen; von Substanzen, welche aus ihrem Innern heraus, ohne jeglichen Anstoß dazu eine Menge von Eigenschaften entwickeln; von einem Ich, das sich selbst vorstellen soll, aber nie dazu kommt, sich selbst

zu erfassen u. s. w., kurz, ohne die Ungereimtheiten der alten Metaphysik, des gemeinen Denkens, ebenso aber auch des, Alles aus einem einzigen Punkte herausspinnenden Idealismus. Eine solche Erklärung nun leistet die von uns wiederholt entwickelte Ansicht, daß jedem Dinge, d. h. jeder Erscheinung eine besondre Substanz zu Grunde liege, aber nicht eine einfache, bestimmungslose, sondern eine ganz bestimmte und eigenthümliche, also den organischen Erscheinungen eine andre, als den blos chemischen oder mechanischen, den Erscheinungen des thierischen Lebens eine andre, als denen des pflanzlichen, endlich dem Menschen eine von der Substanz aller andern Wesen insofern spezifisch verschiedene, als die menschliche Substanz, die Seele oder das Selbstbewußtsein, nicht blos auf die Erhaltung und Ausfüllung eines abgegrenzten Kreises der Existenz, sondern auf eine ziel- und grenzenlose Entwicklung angewiesen ist.

Es könnte nun zwar, vom Herbartischen Standpunkte aus, gegen diese unsre Ansicht eingewendet werden, daß eben Dasjenige, was wir hier schlechthin als gegeben annähmen oder voraussetzten — die Mannigfaltigkeit bestimmter Wirkungen, Prinzipien oder Kräfte, erst erklärt werden müsse aus einem einfachen, wenn schon nicht aus einem einzigen Prinzipe; daß durch unsre Ansicht wieder die alte Annahme von Kräften, die den Dingen beiwohnen oder anhängen sollen, Geltung erlange.

Allein, wenn wir jedem Dinge ein besondres Bildungsprinzip und somit eine besondre Art der Thätigkeit, oder, um im Sinne Herbarts zu reden, der Selbsterhaltung gegen andre Dinge beilegen, so verfallen wir dadurch keineswegs in den Fehler der alten Metaphysik oder der gemeinen Empirie, welche sich überall für die Erklärung einzelner Erscheinungen durch die Annahme von Kräften hilft, die sie den Dingen beilegt,

ohne zu fragen, wie die Kraft in dem Dinge stecken oder aus ihm heraus wirken könne. Was wir das Bildungsprinzip eines Dinges nennen, Das ist nicht eine Kraft oder Eigenschaft an dem Dinge, sondern das Ding selbst, die wahre Substanz des Dinges, gleichwie auch Herbart die einfachen Realen nicht als Etwas in oder an den Dingen, sondern für deren eigentliche Wesenheit erklärt. Der Unterschied zwischen unsrer und der Ansicht Herbarts besteht daher lediglich darin, daß Herbart diese Substanz nicht als für jedes besondre Ding besonders beschaffen, sondern die eine als ebenso einfach, wie die andre, betrachtet, die Verschiedenheit ihrer Wirkungen oder Selbsterhaltungen aber erst durch eine zweite Annahme, durch die zufälligen Ansichten, die inneren Bildungen u. s. w. zuwege bringt. Welchen Unterschied es aber machen solle, ob man sagt: jedem Dinge liegt ein einfaches Wesen zu Grunde, welches aber, in seinem Zusammentreffen mit andern Wesen, auf eine eigenthümliche Weise sich thätig erweist; oder ob man sagt: jedes Ding hat in sich ein besonderes, ihm eigenthümliches und das Ding als dies bestimmte Ding bezeichnendes Bildungsprinzip, und dies eigenthümliche Bildungsprinzip geht, eben vermöge seiner Eigenthümlichkeit, mit andern Dingen oder Bildungsprinzipien verschiedenartige Verbindungen ein, woraus wiederum eigenthümliche Zustände dieses Dinges hervorgehen, — Dies gestehen wir, nicht einsehen zu können.

Es ist daher auch nur scheinbar ein Fortschritt über diese Erklärungsweise hinaus, wenn Herbart alle die verschiedenen Prinzipien der Dinge auf eine Menge ganz gleichartiger, vollkommen einfacher Prinzipien zurückführt, denn, wie mehrfach bewiesen, muß Herbart doch diese ursprüngliche Einfachheit und Gleichartigkeit der Realen wieder aufgeben, um dem Gegebnen zu genügen; er muß einen Theil derselben mit

solchen Qualitäten begaben, wie sie nothwendig sind, um das organische Leben und seine Erscheinungen zu begreifen, einen andern Theil mit den Gegensätzen, welche in den chemischen Verbindungen eine Rolle spielen u. s. f., und so bleibt ihm am Ende von der anfänglichen Gleichartigkeit der Realen Nichts übrig als der leere Begriff.

Etwas Andres wäre es, wenn Herbart wirklich durch die blos mechanische Zusammensetzung aus einfachen Wesen, Monaden oder Atomen, die ganze Mannigfaltigkeit der Bildungen in der Natur und der Welt überhaupt zu erklären unternähme, wenn er also z. B. das organische Leben nur als eine besondre Art der Verbindung und Configuration der einfachen Wesen betrachtete, wie dies etwa die alte Atomistik that. Allein dies ist durchaus die Absicht Herbarts nicht, da er vielmehr die höhern Bildungen durch die Dazwischenkunft einer besondern, übernatürlichen Kraft, nicht aus dem bloßen Zusammentreffen der Realen erklärt.

So bleibt endlich nur ein Punkt übrig, in welchem die Annahme schlechthin einfacher Grundprinzipien eine wirkliche Erklärung Dessen zu leisten scheint, was wir, nach unsrer Ansicht, als gegeben anzunehmen genöthigt sind. Es ist dies die Construction der Materie. Von jeher war es ein Hauptzweck der Metaphysik das Entstehen der Materie zu erklären, und man hat sich dazu theils (wie die alte Atomistik) einfacher, doch immer schon nicht ganz form- und gestaltloser Theilchen, theils (wie Kant) gewisser Kräfte bedient; abgesehen von den Versuchen der eigentlich constructiven Philosophie, die Materie schlechthin aus dem Entwicklungsprocesse eines rein Idealen, der absoluten Identität oder des reinen Begriffs, hervorgehen zu lassen. Es wäre zunächst zu fragen, was die empirische Naturwissenschaft bei einer solchen Construction gewinne. Wir glauben, nicht eben Viel. Die Physik hat es

stets mit einer gegebnen und bestimmten Materie, mit gegebenen und bestimmten Wirkungen der Repulsion und Attraction zu thun. Diese Wirkungen sucht sie zu berechnen; sie sucht das Verhältniß zu bestimmen, nach welchem dieselben in den verschiedenen Materien oder den verschiedenen Körpern vorkommen (z. B. inwiefern dabei allemal eine chemische Verwandtschaft oder Verschiedenheit, oder eine elektrische Thätigkeit mitwirke); allein sie geht dabei niemals über den Kreis des Gegebenen hinaus, verlangt also auch nicht eine metaphysische Erklärung jener Wirkungen, d. h. eine Erklärung, was denn eigentlich Repulsion und Attraction sei. Auch haben sich alle bisherige Versuche der Metaphysik, dieses Was? der Naturwirkungen aufzuzeigen, d. h. sie auf einen einfachen Begriff, ein schlechthin Nichtsinnliches, Transscendentes zurückzuführen, ebensowohl für die empirische Naturwissenschaft als unfruchtbar, wie in sich selbst als unhaltbar erwiesen, den von Herbart gemachten nicht ausgenommen. Unhaltbar und in sich widersprechend ist derselbe, weil der eigentliche Erklärungsgrund für das Entstehen der Materie, die Annahme eines unvollkommnen und eines vollkommnen Zusammen der einfachen Realen, selbst unerklärt und unbegründet bleibt. Ein unvollkommnes und ein vollkommnes Zusammen, oder, mit andern Worten, eine unvollkommne und eine vollkommne Durchdringung der Realen würde nur dann einen Sinn haben, wenn die Realen Theile und körperliche Ausdehnung hätten. Beides aber soll, nach der Voraussetzung Herbarts, nicht stattfinden. Schon bei der Construction des Raums kommt dieser Widerspruch zum Vorschein, denn die Punkte, welche die starre Linie bilden, müssen nothwendig als bestimmte, begrenzte, also auch schon eine Ausdehnung enthaltende Punkte gedacht werden; blos mathematische, völlig unräumliche Punkte können sich nicht einmal gegenseitig ihren

Ort bestimmen, da sie völlig ausdehnungslos, Nichts sind. Wenn daher Herbart das unvollkommne Zusammen der Realen dadurch zu erklären sucht, daß er sagt, es seien in einem Raume eine Menge derselben so beisammen, daß sie nicht aneinander sein könnten, sondern gewissermaßen übereinander wären, so zeigt eben Dies, daß er hier überall schon unbewußt die Raumvorstellung, die Vorstellung von Ausdehnung und von Theilen einmischt. Denn wirklich einfache Wesen können weder aneinander, noch ineinander, noch aufeinander sein, da alle diese Vorstellungen schon bestimmte Zustände und Verhältnisse, also ein irgendwie sinnlich wahrnehmbares, körperliches Dasein voraussetzen.

Und was leistet diese metaphysische Deduction der Begriffe Repulsion und Attraction für die richtigere Erklärung physischer Erscheinungen? Herbart bezeichnet als das für die Physik wichtigste Ergebniß seiner Theorie Dies, daß der Begriff einer Wirkung in die Ferne dadurch aufgehoben werde, weil die nothwendige Voraussetzung für die Selbsterhaltung der Realen die räumliche Berührung, das Zusammen derselben sei. Ferner entwickelt er daraus den Satz, daß die äußeren Zustände der Wesen sich richten nach ihren innern Zuständen. Allein die beiden Hypothesen, welche Herbart dadurch allerdings berichtigt, der Begriff einer durch Nichts vermittelten Wirkung eines Wesens auf das andre (z. B. der Seele auf ein Glied des Körpers) und der Begriff einer Wesensungleichheit der äußern und der innern Zustände eines Dinges, fallen ebensogut bei der von uns aufgestellten Ansicht weg; denn daraus folgt, daß jede Wirkung, als hervorgehend aus einem Zusammenwirken mehrerer Dinge, nicht aus der bloßen Thätigkeit eines einzigen irgendwie (sei's durch unmittelbare Berührung, sei's durch dazwischen liegende Elemente, von denen jedes mit seinem nächsten in einem Ver-

hältniß der Wechselwirkung steht) vermittelt oder möglich gemacht sein muß; zweitens aber, daß das sogenannte Innere der Dinge nicht etwas gegen das äußere Gleichgültiges ist (wie man dies oftmals, namentlich in Bezug auf das Verhältniß der Seele zum Körper, dargestellt hat), sondern daß jedes Wesen aus gleichartigen, nur verschieden zusammengeordneten Elementen bestehe.

Somit glauben wir erwiesen zu haben, daß in der von Herbart aufgestellten Lehre zwar der eine Theil, nämlich die Idee, daß alle Wirkungen in der Natur auf den Störungen und Selbsterhaltungen der verschiedenen Wesen beruhen, vollkommen richtig; der andre dagegen, nämlich die Annahme, daß diese Störungen und Selbsterhaltungen unter schlechthin einfachen Wesen stattfinden sollen, unhaltbar, in sich widersprechend und für die Aufhellung der Thatsachen der Erfahrung keineswegs nutzbar sei. In das Einzelne seiner Lehre von Raum, Zeit, Bewegung einzugehen, verstatten uns die diesem Werke zu steckenden Grenzen nicht, und wir verweisen deshalb auf Das, was wir darüber bei Kant gesagt haben. Nur in Bezug auf die von Herbart aufgestellte Ansicht, daß Raum, Zeit, Bewegung ein bloßer objectiver Schein seien, d. h. daß sie nicht zu dem Wesen oder Sein der Dinge selbst gehören sollen, bemerken wir, daß diese Unterscheidung ebenfalls wegfällt, sobald wir das Wesen der Dinge nicht für etwas Einfaches, ursprünglich von allen Bestimmungen und Beziehungen Freies, kurz für etwas Absolutes ansehen. Allerdings wird auch nach unsrer Ansicht das eigentliche Wesen der Dinge durch die Zustände desselben, die wir wahrnehmen, nicht vollständig ausgedrückt, da diese das Wesen immer nur in einer bestimmten Wechselwirkung mit andern Wesen zeigen; allein ein Schein können sie darum doch nicht heißen, da wir dem Wesen nicht ein Sein außerhalb

dieser seiner Zustände, sondern blos eine Thätigkeit beilegen, welche über jeden solchen bestimmten Zustand wieder hinausgeht.

Was die teleologischen Ansichten Herbarts betrifft, so kommen dieselben, wie man sieht, insofern mit denen Kants überein, als auch Herbart die Idee eines zweckmäßigen Waltens in der Natur für eine nothwendige Ergänzung der mechanischen Betrachtung erklärt; allein sie unterscheiden sich davon, einmal, dadurch, daß Herbart die Grenze zwischen der teleologischen und der mechanischen Betrachtungsweise schärfer zieht, als Kant, und das Vorhandensein bestimmter Entwicklungsstufen der Substanzen schlechthin einer höhern, nach Zwecken wirkenden Kraft zuschreibt, während Kant die Idee der Zweckmäßigkeit mehr nur als ein Vernunftideal ansieht und beinahe anzunehmen scheint, es sei doch wohl möglich, das scheinbar nach bloßen Zweckbegriffen Geordnete aus mechanischen Ursachen zu erklären; zweitens aber dadurch, daß Herbart die einfachen Wesen, die Prinzipien aller Dinge, als von Gott geschaffen, darstellt, wogegen Kant zwar ebenfalls die Nothwendigkeit zugab, auf eine letzte Ursache alles Geschehens in der Welt zurückzugehen, gleichwohl aber eine wirkliche Ableitung der Dinge aus dieser Ursache zu vermeiden und dieselbe gleichfalls nur als ein Ideal unsrer Vernunft darzustellen suchte.

Die psychologischen Untersuchungen Herbarts sind höchst interessant und von unbestreitbarem Verdienst, namentlich insofern, als sie den Versuch enthalten, die gewöhnliche Ansicht von der Seele, als einem aus einer Mehrzahl verschiedenartiger Vermögen zusammengesetzten Wesen, gänzlich und für immer zu beseitigen und alle Erscheinungen unsres Seelenlebens auf eine einzige Art von Aeußerungen, die Vorstellung, zurückzuführen. Inwiefern ihm dies gelungen, und ob die Erklärung der verschiedenen psychologischen Thatsachen

aus dem Mechanismus der Vorstellungen richtig sei oder nicht, können wir hier nicht untersuchen, da dies eine sehr ausführliche Prüfung des Einzelnen erfordern würde; wir begnügen uns daher, das Endresultat der Herbartschen Psychologie, nämlich die daraus hervorgehende Ansicht von dem Selbstbewußtsein und der Seele, nebst den daran sich knüpfenden praktischen Folgerungen, einer kurzen Erörterung zu unterwerfen.

Das Selbstbewußtsein ist, nach Herbart, nicht eine einzelne Vorstellung, die Vorstellung eines Ich von sich selbst (wie man dies gewöhnlich annimmt), sondern ein Wechsel oder eine Complexion von Vorstellungen; die Einheit desselben besteht lediglich darin, daß eben die Vorstellungen an einem Orte zusammentreffen und in ihrem Zusammentreffen sich hemmen. Das Selbstbewußtsein ist daher auch nichts Beharrliches, sondern ein stets Veränderliches und Bewegliches; es erweitert sich durch das Hinzukommen immer neuer Vorstellungsmassen zu den früheren; es heftet sich bald an die eine, bald an die andre der schon vorhandnen; es ist auch keine besondre Kraft, kein besondrer Act, der etwa die Vorstellungen auffaßte und zur Einheit verknüpfte, sondern die Vorstellungen erfassen und verknüpfen sich selbst unter einander, und lediglich in dieser Bewegung, diesem Mechanismus der Vorstellungen besteht das Selbstbewußtsein.

So erscheint hier das Selbstbewußtsein eigentlich als das blos passive Resultat eines zufälligen Spiels der Vorstellungen; es ist kein fester Punkt da, von welchem die Bewegung der Vorstellungen ausgehen oder auf welchen hin sie sich richten könnte, sondern, wie sich nun eben Gleichartiges oder Ungleichartiges zusammenfindet, so hemmt es sich, verschmilzt, bildet Massen, die wieder mit andern Massen verschmelzen, und es scheint zufällig, welche Vorstellungen zuerst Platz neh-

men und andere entweder vom Bewußtsein ausschließen oder in dasselbe emporheben.

Deshalb soll nun aber der Begriff des Selbstbewußtseins ergänzt werden durch den Begriff der Seele, als der einfachen Substanz, welche das Subject aller Vorstellungen ist, deren Selbsterhaltungen diese sind. Allein auch dadurch kommen wir von der Zufälligkeit dieses ganzen Vorstellungskreises nicht los. Eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, d. h. von Selbsterhaltungen der Seele, scheint nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Seele schon eine gewisse innere Bildung habe, wie dies auch Herbart selbst ausdrücklich behauptet. Allein andrerseits setzt er doch diese innre Bildung wieder lediglich in das Zusammenwirken der Vorstellungen nach ihren innern Gesetzen; diese innern Gesetze aber sind keine andren, als die des mechanischen Sichhemmens und Verschmelzens der Vorstellungen. Welcherlei Vorstellungsmassen sich nun durch diesen Mechanismus bilden, erscheint als zufällig; denn, da die Vorstellungen sich nur im Verhältniß ihrer Stärke oder Menge untereinander hemmen, so scheint die Gestaltung des Seelenlebens ganz davon abzuhängen, welche Vorstellungen zufällig zuerst oder in größerer Anzahl ins Bewußtsein treten und die andern, später kommenden nach sich bestimmen. Wir wollen hier nur an ein Beispiel erinnern, welches namentlich für die praktische Philosophie von Wichtigkeit ist. Herbart nimmt an, daß die Begehrungen unterdrückt werden können durch Vorstellungsmassen, welche ihr Aufstreben hindern. Allein worin liegt hier der Grund zu einer solchen Ueberwindung der Begehrungen? Kann nicht die aufstrebende Vorstellung, welche ein Begehren bildet, ebensogut durch hinzutretende gleichartige Vorstellungen in dem Grade verstärkt werden, daß sie vielmehr alle andre Vorstellungen im Gemüthe hemmt? Thatsächlich geschieht dies auch

häufig. Allein Herbart nimmt dennoch an (und er muß dies annehmen, um nicht seiner praktischen Philosophie jeden Haltpunkt zu entziehen), daß es möglich sei, die Begehrungen den sittlichen Grundsätzen unterzuordnen, d. h. sie durch andere Vorstellungsmassen in ihrem Aufstreben zu hemmen. Allein, noch einmal, woher diese andern Vorstellungsmassen? Soll sie das Individuum aufsuchen? Aber dazu müßte es erst wieder durch andre Vorstellungen veranlaßt werden; woher aber diese? Oder sollen sie ihm durch Erziehung, Gewöhnung, Sitte u. s. w. zugeführt werden, so bleibt immer wieder fraglich, woher in dem Erzieher oder in Denen, deren gemeinsamer Vorstellungskreis Das bildet, was wir die Sitte nennen, das Vorherrschen gerade solcher Vorstellungen, deren der Zögling bedarf, um das Gleichgewicht der Seele herzustellen?

Hier zeigt sich der Mangel einer innern Richtung oder Thätigkeit der Seele, welche den einzelnen Vorstellungen ihre Stellung unter einander und zum Ganzen des Bewußtseins anwiese, welcher die eine Vorstellung mehr, die andre weniger gleichartig oder entsprechend wäre, durch welche also eine wirkliche Ordnung, ein Fortgang in das System der Vorstellungen käme. Das Bewußtsein des eignen Selbst kann unmöglich, wie dies Herbart annimmt, erst das Resultat einer Vorstellungsreihe und einer daraus entspringenden Reflexion sein, sondern es ist ein durchaus Unmittelbares, das einzige Unmittelbare, was wir überhaupt besitzen; aber es ist freilich keine Vorstellung, auch nicht der Act des Zusammenfassens von Vorstellungen, sondern lediglich das Hinausstreben über jede bestimmte Vorstellung und jeden bestimmten Vorstellungskreis, das Abscheiden und Sichgegenüberstellen jeder Vorstellung als eines nicht die ganze Thätigkeit der Seele Ausfüllenden, kurz, das Bewußtsein, daß das, was ich vorstelle,

nicht ich selbst bin, eben weil ich es vorstelle. Dieses Selbstbewußtsein bedarf daher auch keines festen Punktes, in dem es ruhen, in dem es sich nun endlich gleichsam selbst erfassen und in sich abschließen könnte (wie dies, bei Herbart, die Seele thut), sondern es ist eben nur Thätigkeit, Streben, zwar ruhend auf der Grundlage gegebner Zustände und Vorstellungskreise und von dieser Grundlage aus weiterstrebend, aber eines festen Punktes, in dem es ruhen könnte, eines beharrlichen, wandellosen Seins weder fähig, noch bedürftig.

Dadurch erledigt sich auch, was Herbart von dem Zustande der Seele in ihrer Trennung vom Körper sagt, und was offenbar seinen eignen Voraussetzungen in mehrfacher Hinsicht widerspricht, schon um deswillen, weil nicht einzusehen ist, wie die innern Zustände der Seele sollten fortdauern können, ohne die entsprechenden äußern, d. h. ohne das Zusammensein mit denjenigen Substanzen, aus deren Störungen und dadurch hervorgerufenen Selbsterhaltungen sie erst hervorgegangen sind, also mit dem Körper und den materiellen Außendingen; denn, wie wir wissen, ist es ein Grundgesetz der Herbartschen Philosophie, daß die äußern Zustände den innern entsprechen müssen, und umgekehrt. Doch wir wollen diese Widersprüche nicht weiter verfolgen, da wir unsre Ansicht über die Seele und ihr Verhältniß zum Körper bereits in der Kritik der Kantschen Lehre hinlänglich auseinandergesetzt haben. Wir gehen daher über zur Betrachtung der praktischen Philosophie Herbarts.

Die praktische Philosophie Herbarts kommt mit der Moral Kants darin überein, daß auch sie schlechthin über den einzelnen Willen ein Sollen anspricht, daß sie ihm ein ideales Motiv vorhält, wonach er sich richten soll. Sie unterscheidet sich aber von derselben dadurch, daß sie sich nicht direct befehlend an den Willen wendet, ihn nicht mit einem

Schlage, wie durch ein Wunder, umzugestalten unternimmt (wie es, streng genommen, der Kantsche Begriff der Freiheit mit sich brachte), sondern ihn zu sich heranbildet, indem die sittlichen Ideen immer mehr Gewalt über die rohen Begehrungen erhalten.

Diese Seite der Herbartschen Moral ist wichtig für ihre Stellung zur Erziehung; denn dadurch, daß Herbart den unmittelbaren Einfluß des sittlichen Urtheils auf den Willen leugnet, macht er die Sittlichkeit aus einem unbegreiflichen Wunder (was sie bei Kant insofern war, als hier auf den Willen eine ihm völlig entgegengesetzte Kraft wirken sollte,) zu einem Resultat der allmäligen Bildung, der Erziehung.

Ein zweiter Unterscheidungspunkt zwischen der Herbartschen und der Kantschen Moral besteht darin, daß Letzterer schlechthin auf die Form des Sittengesetzes verweist, ohne anzugeben, was denn nun eigentlich dieser Form entspreche, Herbart dagegen bestimmte Anhaltpunkte für das sittliche Urtheil, bestimmte sittliche Ideen oder Grundsätze aufstellt. Dadurch erhält dieselbe einen weit positiveren Charakter, als die Moral Kants, welche letztere, wie wir gesehen haben, in ihrer strengsten Consequenz zu einer Negation alles Handelns, zu einer völligen Unthätigkeit führen mußte. Sie enthält, ferner, weit mehr sociale Elemente in sich, d. h. sie bezieht sich nicht blos auf den einzelnen Menschen, sondern auch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen unter einander.

Nichtsdestoweniger kommt die praktische Philosophie Herbarts, wie schon gesagt, mit der Moral Kants im Prinzipe überein, darin nämlich, daß sie dem Willen ein ideales Gesetz oder Kriterium gegenüberstellt, also in dem Willen selbst, in dem Hinausstreben des Menschen in die Außenwelt kein unmittelbar sittliches Motiv anerkennt. Insofern gilt also von dieser Lehre alles Das, was wir gegen die Moral Kants

erinnert haben, und wir können uns daher auf das dort Gesagte beziehen. Um jedoch die Moralansicht Herbarts nicht blos nach ihrem idealistischen Charakter im Allgemeinen, sondern auch in ihrer Eigenthümlichkeit, nach der Art, wie sie dies Prinzip durchführt, kennen und beurtheilen zu lernen, wird es nöthig sein, auf die einzelnen sittlichen Ideen Herbarts prüfend einzugehen.

Die Idee der Freiheit spricht lediglich das Prinzip selbst aus, nämlich, daß der Wille durch nichts Andres, als durch die sittliche Einsicht bestimmt werden solle; wir haben daher über dieselbe nichts Weitres zu sagen.

Die Idee der Vollkommenheit enthält eigentlich eine blos quantitative Schätzung des Willens. Allein diese reicht nicht aus, um ein sichres Urtheil über die Richtigkeit oder Verkehrtheit der Bestrebungen eines Menschen zu fällen, denn eine Bestrebung kann eine bedeutende Stärke haben, diese Stärke aber in einer falschen Richtung aufwenden; dann ist sie unsittlich, vernunftwidrig, trotz ihrer Stärke, ja um so mehr, je stärker sie ist, weil sie dadurch jede Umlenkung auf den rechten Weg erschwert. In Nichts äußert sich der Wille stärker, als in der Leidenschaft, und doch wird man nicht behaupten können, daß die Leidenschaft eine sittliche Vollkommenheit enthalte.

Allerdings hat Herbart die Idee der Vollkommenheit erweitert und näher bestimmt, indem er zuerst für den einzelnen Menschen möglichst vielseitige Kraftentwicklung, für den Menschen in der Gesellschaft aber hervorragende Thätigkeit auf irgend einem bestimmten Gebiete und genaues Anschließen an die Thätigkeit aller Andern als Ideal der Vollkommenheit hinstellt. Hierdurch, scheint uns, nähert sich Herbart mehr und mehr der wahren, naturgemäßen Idee der Vollkommenheit, der zufolge nämlich die Vollkommenheit einer Kraft-

äußerung oder einer Richtung des Willens nicht blos in ihrer Stärke, sondern vielmehr darin besteht, daß dieselbe die fortschreitende Kraftentwicklung des Einzelnen wie des Ganzen nicht nur nicht hemme, sondern fördere. Wenn z. B. die Thaten eines Eroberers scheinbar die allervollkommenste Kraftentwicklung enthalten, indem sie die Kräfte, nicht blos dieses Individuums, sondern einer Menge andrer Individuen aufs Höchste anspannen, so zeigt uns doch eine tiefere Betrachtung sogleich die Einseitigkeit dieser Ansicht; denn diese Thätigkeit schließt alle andere mehr oder weniger aus, die Künste des Friedens, die ruhige Erwerbsthätigkeit, der Verkehr zwischen den Nationen, Alles wird der kriegerischen Leidenschaft geopfert. Denken wir uns einmal, die Menschheit hätte sich von jeher mit Nichts als Kriegführen beschäftigt; würde sie dadurch wohl in ihrer Entwicklung vorwärts gekommen sein? Dagegen ist die industrielle Thätigkeit einer unendlichen Entwicklung aller Kräfte förderlich, denn, einmal, ist der Stoff, auf den sie sich richtet, die materielle Außenwelt, einer ziellosen Aneignung und Umgestaltung fähig, und, zweitens, wird bei dieser Art von Thätigkeit nicht ein Theil der Menschen zur Beschränkung ihrer Kraftentwicklung, zur Unfreiheit verdammt, sondern jede Kraftsteigerung in dem Einen ruft eine solche auch in allen Andern hervor; jede Eroberung auf diesem Gebiete kommt der ganzen Menschheit zugute durch die neuen Wege der Erwerbsthätigkeit, welche sie ihnen öffnet.

Können wir sonach die Idee der Vollkommenheit wohl gelten lassen, allein nur mit der Bestimmung, die wir ihr so eben gegeben haben, so vermögen wir dagegen der dritten, der praktischen Idee Herbarts, dem Wohlwollen, die Geltung eines sittlichen Motives, die Herbart ihr beilegt, durchaus nicht zu geben. Das Wohlwollen, als eine durch Nichts motivirte Gesinnung, wie Herbart es darstellt, als eine

Gesinnung, die sich, ohne Unterschied des Verdienstes, auf Würdige oder Unwürdige richtet, ist sicherlich nicht eine Tugend, sondern weit eher eine Schwäche zu nennen. Alle die Verhältnisse, welche auf das Wohlwollen begründet zu sein scheinen, lassen entweder andere Regeln der Beurtheilung zu, oder sind in der That verkehrte, verbildete, so sehr sie auch mit einer gewissen Erhabenheit oder Rührung prunken mögen. Wenn ein Mensch den andern in seiner Ausbildung oder seinem Berufsstreben unterstützt, so kann dies darum geschehen, weil ihre Richtungen sich gegenseitig fördern. Dann ist es nicht eine bloße Gefühlsstimmung, was den Einen zum Andern hinzieht, ebensowenig aber auch bloßer Egoismus, sondern das tiefere Interesse an dem gemeinen Zwecke. Je vernunftgemäßer dieser Zweck ist, d. h. je mehr er der Idee der freien und unendlichen Kraftentwicklung entspricht, desto klarer und sicherer wird das Verhältniß sein, welches aus einem solchen gemeinsamen Interesse hervorgeht. Ein Interesse dagegen, welches sich auf einen fremden Willen und dessen Zwecke richtet, gleichviel, welches diese Zwecke und wie beschaffen dieser Wille sei, ist durchaus unstatthaft und kann am Allerwenigsten für ein sittliches Motiv ausgegeben werden. Es ist immer etwas sehr Bedenkliches, wenn sich als die Triebfeder der Handlungen oder Stimmungen eines Menschen ein solches reines oder freies Wohlwollen ankündigt, denn es verräth dies einen Mangel in der Durchbildung und Feststellung der Verhältnisse eines Menschen zu andern Menschen. Wo eine solche Durchbildung vorhanden ist, da wird der Mensch durch seine natürlichen Beziehungen zur Familie, durch Verwandtschaft der Sprache, Sitte, durch Nationalität, endlich durch die allgemeinen Interessen des Verkehrs und der Arbeitstheilung in seinem Wollen und Handeln so vollständig bestimmt und geleitet, daß ihm für solche über-

schüssige Stimmungen, dergleichen das Wohlwollen im besten Falle ist, weder Gelegenheit noch Nöthigung übrig bleibt. Wo daher das Wohlwollen eine Rolle spielt, da kann man fast immer darauf rechnen, daß jene Grundverhältnisse irgendwie mangelhaft geordnet seien.

Das Bedenken, welches wir gegen die Idee des Wohlwollens aufstellen zu müssen glaubten, wird vermehrt durch die Anwendung, welche Herbart dieser Idee in dem Verwaltungssysteme giebt, denn es ist nur allzubekannt, wie häufig unter dem Vorwande der allgemeinen Beglückung, des Gemeinbesten, Beraubungen und Ungleichheiten aller Art stattgefunden haben. Das naturgemäße Verhältniß besteht auch hier darin, daß man die Erwerbung und Vertheilung der Güter so viel als möglich der freien Thätigkeit der Einzelnen überläßt und nur darauf Bedacht nimmt, die Hindernisse und Störungen dieser Freiheit aus dem Wege zu räumen. Allerdings bleiben dabei noch immer Verhältnisse übrig, welche durch die freie Entwicklung der Thätigkeit nicht vollständig geregelt, sondern wohl gar noch mehr verwirrt zu werden scheinen. Ein solches Verhältniß ist z. B. die Verarmung ganzer Klassen von Menschen durch die Anhäufung der Kapitalien in wenigen Händen. Diese Verhältnisse, könnte man nun meinen, müssen nach der Idee des Wohlwollens geordnet werden. Allein die Idee des Wohlwollens giebt hier keineswegs genügende Anhaltpunkte an die Hand, denn das Wohlwollen, wenn es nicht durch eine tiefere Auffassung der gesammten Verkehrs- und Kulturverhältnisse geleitet wird, hat durchaus keinen Maßstab, wie weit es gehen, wie Viel es dem Einen entziehen dürfe, um es dem Andern zuzulegen. Eine Verwaltung, welche blos das Wohlwollen zu ihrem Prinzip machte, würde leicht dahin kommen, die ganze Bewegung des Verkehrs durch künstliche Anstalten zu beengen und dadurch

weit Mehreren wehe, als wohl zu thun. Ist also auch das Problem: Wie es möglich sei, jene socialen Uebelstände zu vermeiden, ohne die freie Selbstbewegung und Entwicklung der Industrie und des Verkehrs zu hemmen, also gewissermaßen diese Bewegung zu ihrem eignen Regulator zu machen, ein bisher noch unaufgelöstes, so steht doch so Viel fest, daß die Lösung desselben nur in der genauen Erkenntniß und Befolgung der natürlichen Bewegung des Verkehrs, nicht in der Einmischung einer subjectiven Gemüthsstimmung gesucht werden dürfte, da Letztere immer das doppelte Bedenkliche hat, einmal, daß auf ihr Eintreten nicht mit Bestimmtheit zu rechnen ist, und, zweitens, daß sie leicht etwas ganz Andres hervorbringt, als was die Natur der Verhältnisse erheischt.

Höchst sonderbar ist die Art und Weise, wie Herbart die Rechtsverhältnisse zu erklären und zu begründen versucht. Zwei Menschen, sagt er, streiten um einen Gegenstand; aus Misfallen am Streit treten beide von der streitigen Sache zurück; der Eine aber, klüger oder gewandter, als der Andere, greift schnell wieder zu, während der Andere gutmüthig genug ist, die gegenseitige Entsagung für Ernst zu nehmen und also sich ruhig zu verhalten. Diese ganze Ueberlistungsscene scheint uns weit eher in ein Lustspiel zu passen, wo Einer dem Andern Etwas vor der Nase wegschnappt und der Gefoppte ausgelacht wird, als in eine Philosophie des Rechts. Ueberdies findet diese Erklärung höchstens auf die einfachste Art der Erwerbung von Rechten, auf die ursprüngliche Besitznahme der von der Natur dargebotnen Güter Anwendung, nicht auf die vielerlei Rechtsverhältnisse, welche sich durch Tausch, Kauf oder sonstigen Vertrag noch täglich bilden und welche keineswegs aus einem vorgängigen oder befürchteten Streit, sondern vielmehr aus der gegenseitigen Ergänzung und Aus-

gleichung verschiedener Arbeitskräfte und ihrer Producte hervorgehen.

Herbart selbst scheint das Unzureichende seiner Theorie gefühlt zu haben, denn er sucht hinterher nach Gründen, um zu bestimmen, welcher von den Beiden, im Fall eines solchen Streits, dem Andern weichen müsse. „Wo immer die Willkühr," sagt er, „nach einem Naturgesetze sich sträubt, auf ihrer Seite den Streit zu meiden, der von der andern leichter entfernt werden kann, da fehlt dem Recht, welches gegen das Naturgesetz errichtet wird, das Zutrauen; man gedenkt des Streits, wenn schon für den Augenblick nicht gestritten wird; man gedenkt also auch des Misfallens am Streit, wenn innere Freiheit waltet, und ebendeshalb kann ein solches Recht nicht errichtet werden, oder, wäre es errichtet, nicht bleiben." Hierin findet er den Grund der sogenannten natürlichen oder angebornen Rechte. Ein Recht, sagt er, hat verschiedne Grade des Werthes, je nachdem es weniger oder mehr einem solchen zwingenden Naturgesetze gegenübersteht. Doch behauptet Herbart die Verbindlichkeit der einmal eingegangnen Rechtsverhältnisse, auch wenn sie gegen die Natur seien, und erwartet deren Abstellung lediglich von der bessern Einsicht der Berechtigten selbst.

Herbart macht also den formalen Rechtstitel, den Besitzstand, zur Hauptsache, das eigentliche Prinzip des Rechts dagegen, nämlich dessen Uebereinstimmung mit Vernunft und Natur, zur Nebensache. Dieser Standpunkt ist der juristische, nicht der rechtsphilosophische und legislative. Das juristische Urtheil fragt nur nach dem formalen Rechtstitel; die Rechtsphilosophie dagegen hat zu untersuchen, ob dies formale Recht bestehen könne und solle, oder ob es gegen die wahre Idee des Rechts verstoße. So z. B. ist die Leibeigenschaft, wo sie einmal besteht, ein hinreichender Rechtstitel

für den Herrn, um über seine Leibeignen zu verfügen. Allein rechtsphilosophisch betrachtet, ist dieselbe unrechtlich, als eine blos einseitige, noch dazu ungemessene Leistung des Einen gegen den Andern.

Die Theorie Herbarts steht ganz auf Seiten der historischen Rechte und giebt für deren Umbildung nach den Anforderungen einer natur- und vernunftgemäßeren Rechtsansicht nur sehr schwache Bürgschaften in der oben angeführten Ansicht: daß es gerathen sei, Rechte aufzugeben, welche einem Naturgesetz widersprächen.

An der Idee der Vergeltung haben wir Das auszusetzen, daß hier nur Willkühr der Willkühr begegnet. Herbart will zwar diese Idee nur negativ, d. h. nicht als Zweck der Strafe, sondern als Grenze des Strafmaßes gelten lassen, allein dann ist der Zusammenhang des Rechtes, zu strafen, mit dem Zwecke der Strafe nicht klar. Nach unsrer Ansicht müssen Zweck und Recht des Strafens in einen Punkt fallen, und dies geschieht, wenn man die Strafe betrachtet als die Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, durch Aufhebung der in ihm zur Herrschaft gelangten Willkühr (wodurch ihm sein Recht geschieht) und gleichzeitig Wiedererweckung seiner wahren Freiheit, (wodurch er mit sich und der Gesellschaft ausgesöhnt, derselben als ein nützliches Mitglied zurückgegeben wird).

Wir kommen jetzt nach Prüfung der einzelnen sittlichen Ideen, nochmals auf das allgemeine Prinzip der Herbartschen Lehre zurück. Wir haben gesehen, daß von diesen vier Ideen die erste hier gar nicht in Betracht kam, weil sie nur das Prinzip selbst aussprach; daß die Idee des Wohlwollens sich als durchaus unfähig erwies, ein richtiges Motiv des Willens abzugeben, die andern drei aber ebenfalls eine Umbildung erfahren mußten, um als Prinzip eines natur- und ver-

nunftgemäßen Handelns dienen zu können. Wir fanden, daß die Vollkommenheit nicht in einer bloßen Steigerung der Kraft, sondern nur in einer solchen Kraftäußerung gesucht werden dürfe, welche eine möglichst freie und fortschreitende Entwicklung der Thätigkeit mit sich bringt, daß die Idee des Rechts nicht blos den Besitzstand oder das formale Recht zu beachten habe, daß vielmehr das Recht in möglichstem Einklang stehen müsse mit der Thätigkeit, welche ein Individuum entwickelt; daß, endlich, die bloße Vergeltung nicht ausreiche, um eine vernünftige Straftheorie zu begründen, sondern daß Vergeltung und Besserung verschmelzen müssen in dem Zwecke, das Individuum, welches sich eines falschen Kraftgebrauches schuldig gemacht hat, aus dieser Verbildung seines Willens herauszureißen und zur Anerkennung des wahren Gesetzes des Wollens und Handelns zurückzuführen.

Somit haben wir uns also überzeugt, daß die praktischen Ideen, welche das oberste Kriterium alles Handelns sein sollen, selbst erst einer Bestätigung oder Berichtigung bedürfen, und zwar nicht durch eine Idee, welche dem Willen als Richtschnur gegenüber steht, sondern durch ein dem Willen selbst inwohnendes und sich unmittelbar als solches ankündigendes Gesetz, den Trieb nach freier, unendlicher Entwicklung. Dieser Trieb erweist sich als eine vollgültige Richtschnur unsres Handelns, einmal dadurch, daß, wie wir eben gesehen haben, alle moralische Verhältnisse sich auf ihn zurückführen und durch ihn regeln lassen; zweitens dadurch, daß in ihm die Regel des Handelns nicht verschieden ist von dem Antrieb zum Handeln, also das Handeln wahrhaft sich selbst regelt und folglich eine wirkliche Autonomie des Willens stattfindet; drittens endlich dadurch, daß dieser Trieb zugleich das Prinzip der Vergesellschaftung der Menschen enthält. Zwar behauptet Herbart, der Wille könne nicht in sich

selbst das Gesetz seines Handelns finden, weil der Wille nicht ein doppelter, ein gebietender und ein gehorchender sein könne; allein dies trifft nur die Kantsche Ansicht von einem Vernunftgebote, welches dem empirischen Willen direct entgegengesetzt ist und dem er gleichwohl gehorchen soll, nicht aber die unsre, da wir nicht zwei entgegengesetzte Richtungen des Willens (eine nach außen und eine nach innen gehende) annehmen, sondern eine einzige, die nach außen gehende, die nur durch unvollkommne Entwicklung, durch Haftenbleiben an einzelnen Zwecken zur verkehrten wird. Im Gegentheil aber hängt der Widerspruch, welchen Herbart der Kantschen Moral schuld giebt, seiner eignen Lehre an. Denn die Einsicht oder das sittliche Urtheil ist doch auch eine Richtung oder Aeußerung des menschlichen Geistes, so gut wie der Wille; beide Richtungen entstehen sogar nach der psychologischen Theorie Herbarts, aus denselben Grundelementen, aus Vorstellungen; wie ist es nun begreiflich, daß auf der einen Seite sich ein Wille ausbilden soll, der bloße Willkühr, gesetzloses Begehren ist, auf der andern Seite eine Einsicht, welche diesem Willen Regeln vorschreibt? Wie ist ein Zusammenhang zwischen Beiden, ein Einfluß der sittlichen Normen auf die Willkühr denkbar? Herbart weicht zwar dieser Frage aus, indem er schlechthin behauptet, der Wille solle der Einsicht folgen; allein er geht doch in seiner Psychologie und seiner Pädagogik von der Idee einer Bildsamkeit des Willens aus; er muß also nothwendig einen innern Zusammenhang zwischen dem Willen und der Einsicht annehmen; er muß annehmen und er nimmt auch wirklich an, daß die im Gemüthe heftig aufstrebenden Vorstellungen, die Begehrungen und Leidenschaften, gehemmt und unterdrückt werden können durch Vorstellungsmassen, welche sie an sich ziehen und festhalten, und daß der Bildung solcher Vorstellungsmassen, gleichsam als der Kern,

um den sie anschießen, eben jene einfachen sittlichen Ideen zu Grunde liegen. Allein hierbei bleibt unerklärt (was wir schon oben rügten), wie es komme, daß die Vorstellungsmassen, welche die ganze Richtung des Gemüthslebens bestimmen sollen, sich gerade um diese Ideen gruppiren und nicht um andere; warum nicht z. B. eine Vorstellung, die sich als Begehren äußert, ebensowohl alle übrige Vorstellungen nach sich ziehen und auf diese Weise gleichfalls allgemeine Maximen oder Grundsätze zuwegebringen könne. Wenn wir also hier nicht etwas Angebornes, Ursprüngliches im Bewußtsein annehmen wollen (was aber Herbart selbst leugnet), so ist durchaus unbegreiflich, warum sich der Wille mehr auf die Seite jener Ideen, als dieser Begehrungen neigen müsse. Die Folgsamkeit des Willens gegen die Einsicht bleibt daher ebenso räthselhaft, wie die von Herbart so hart verdammte transscendentale Freiheit Kants. Es treffen aber auch die Lehre Herbarts alle die Einwürfe, welche wir bereits in der Kritik des Kantschen und des Schellingschen Systems gegen die Annahme eines directen Gegensatzes des Willens und der Regel des Willens erhoben haben.

Die Vergleichung der praktischen Ideen mit den ästhetischen, welche Herbart anstellt, kann nur dienen, uns noch bedenklicher gegen diese Lehre zu machen, denn das ästhetische Urtheil beruht, wie wir bei der Kantschen Kritik der Urtheilskraft nachzuweisen gesucht haben, gänzlich auf einem subjectiven Motiv, entbehrt jeder objectiven Norm und steht im Widerspruch mit dem wahren Gesetz der Entwicklung. Wenn daher die praktischen Ideen nur auf ein solches Geschmacksurtheil gebaut werden sollten, so wäre zu befürchten, daß uns als sittliche Norm dargeboten würde, was nur eine Befriedigung unsers subjectiven Gefühls oder höchstens unsres ästhetischen Geschmacks enthielte, nicht aber im Einklange mit dem wahren Gesetz des Willens und der Freiheit stände,

wie wir dies denn auch z. B. an der Idee des Wohlwollens wirklich entdeckten.

Die Anwendung, welche Herbart den praktischen Ideen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse giebt, ist zum Theil schon oben mit in Erwägung gezogen worden. Auch hier findet sich der Uebelstand, daß Herbart die Gestaltung des Staatslebens nicht aus den Bedürfnissen und Interessen der Einzelnen, vermöge einer freien Entwicklung und Durchbildung derselben, hervorgehen läßt, sondern sie durch gewisse Ideen und durch eine diesen Ideen entsprechende Gesinnung erreichen will. Zwar sind jene Bedürfnisse und deren gemeinsames sittliches Prinzip, der Trieb nach Thätigkeit, nicht unberücksichtigt geblieben, sondern haben ihre Stelle theils im Verwaltungs- theils im Kultursysteme gefunden, allein doch nicht auf die rechte Weise. Es erscheint nämlich hier überall die Thätigkeit des Schaffens, Erwerbens, Sichausbreitens nicht als Prinzip anerkannt, sondern erst wieder gewissen Verwaltungsrücksichten oder gewissen vorausbestimmten Kulturzwecken unterworfen, welche nicht unmittelbar aus ihr folgen, sondern von einzelnen Personen aufgestellt und den übrigen als Gebote aufgedrungen werden. Daher die Zurücksetzung der individuellen Freiheit und ihrer Bürgschaften in dem Herbartschen Staate, an deren Stelle er das unbedingte Vertrauen zu dem Regenten gesetzt wissen will.

Diese Ansicht, welche alle Bewegung des Staatslebens von einzelnen Persönlichkeiten ausgehen läßt; welche — dabei noch dazu mit sich selbst im Widerspruche — den Einzelnen im Volke m i s t r a u t, sie für unfähig erklärt, ihre eignen und die allgemeinen Angelegenheiten gut zu verwalten, aber für ein oder einige Personen das vollste V e r t r a u e n in Anspruch nimmt, ohne doch zu beweisen, warum gerade diese Personen eine größere Einsicht und einen reineren Willen

haben sollen, als alle übrige; welche der öffentlichen Meinung und der Theilnahme der Privaten an den Angelegenheiten des Staats nur eine sehr bedingte und unsichre, immer wieder von der guten Gesinnung und Einsicht des Herrschers abhängige Einwirkung gestattet; diese Ansicht ist bereits hinlänglich an andern Stellen dieses Werkes gewürdigt worden. Wir haben auch nicht nöthig, auf die Quelle hinzuweisen, aus welcher diese Ansicht bei Herbart floß, denn er selbst spricht es in den angeführten Stellen deutlich aus, daß er das Ideal einer väterlichen, wohlwollenden Regierung, einer weisen Verwaltung, eines vielseitigen und kräftigen Kulturlebens, einer innigen Hingebung an das Allgemeine und eines festen Vertrauens zu der Weisheit des Regenten beim Volke, daß er dies Ideal vollkommen verwirklicht finde in dem preußischen Staate.

Ueberblicken wir schließlich noch einmal die gesammte Lebensanschauung Herbarts, so finden wir als deren Kern denselben Idealismus der Gesinnung wieder, den wir bereits unter mannigfachen Gestalten bei den andern deutschen Philosophen kennen gelernt haben, doch auch hier eigenthümlich modificirt. Herbart hält sich frei von jenem überspannten Spiritualismus, dem die Lehre Kants in ihrer strengsten Consequenz nothwendig verfiel; nicht minder auch von dem schwärmerischen Mysticismus, in welchen sich die, anfangs so thatkräftige Richtung Fichtes verlor; dagegen läßt er sich auch nicht, wie jene Beiden, von den politischen Zeitstimmungen fortreißen; vielmehr sucht er die Verhältnisse, Interessen und Bedürfnisse des äußern, materiellen und politischen Lebens mit dem idealen Schwunge seines Gemüths in Einklang zu setzen und dadurch gleichsam zu verklären. Sein Streben geht auf ideale, plastische Vollendung des Individuums und des ganzen Lebens, auf jene Kalokagathie,

welche dem Griechen das Höchste war. Die Erziehung des Einzelnen, die allseitige Durchbildung des Geistes und Charakters durch Anleitung, wohl gewählte Beschäftigung und Selbstbeobachtung, ist ihm das vorzüglichste Mittel für Erreichung dieses Zwecks. Der allgemeinen Vorwärtsbewegung des Lebens, der Civilisation, schreibt er zwar ebenfalls einen bedeutenden und zwar einen wohlthätigen Einfluß auf die Förderung jenes idealen Zwecks der Sittlichkeit zu, allein doch nur unter der Voraussetzung einer Ueberwachung, Leitung und Regelung dieser Bewegung durch große und edle Geister, gleichsam die Träger der sittlichen Ideen. Eine direct bildende und erziehende Macht legt er also der Civilisation, insoweit dieselbe auf eine Entwicklung der menschlichen Thätigkeit nach außen gerichtet ist, eigentlich nicht bei, sondern nur eine indirecte; d. h. er nimmt nicht an, daß durch diese freie Entwicklung selbst und die aus ihr fließenden Gesetze sowohl deren unmittelbare Wirkungen, die Verhältnisse des materiellen Verkehrs und die socialen Zustände, als auch die politischen Verhältnisse, überhaupt alle Beziehungen der Menschen zu einander und ebenso die verschiedenen Willensbestrebungen in jedem Einzelnen auf eine die Vernunft befriedigende Weise geordnet werden könnten; vielmehr scheint er sich die Sache so zu denken, daß die erweiterten Berührungen unter den Menschen theils zu einer vielseitigen Anwendung der sittlichen Ideen und Uebung des sittlichen Geschmacks Anlaß geben, theils, vermöge der erleichterten Mittheilung, eine Verbreitung dieser Ideen in einer größeren Anzahl von Menschen und dadurch eine gegenseitige Anregung und Stärkung zur Befolgung derselben herbeiführen. Immer aber liegt ihm doch die eigentliche Bürgschaft einer richtigen Lebensgestaltung nicht in der freien und gesteigerten Bewegung des Lebens selbst, sondern vielmehr in gewissen Schwerpunkten,

an welche diese Bewegung sich anlehnen, von welchen aus sie geleitet und auf welche sie zurückbezogen werden soll. Daher hat für ihn das Ursprüngliche im Menschen und das Alte, Traditionelle in der Menschheit einen sehr bedeutenden Werth, nicht blos als Grundlage und Vorbereitung weitern Fortschritts, sondern als der Urquell, aus welchem der ganze Strom der sittlichen Ideen geflossen sei und auf den man zurückgehen könne, ja oft müsse, wenn nämlich jener Strom, in seiner Fortbewegung durch die Verschlingungen der äußern Lebensverhältnisse, getrübt worden oder gar ins Stocken gerathen sei. Darauf deutet die, schon angeführte Stelle, wo Herbart, in Bezug auf die Geschichte der Menschheit, sagt: „In dem Alten, Gleichförmigen, das, mit einigen Verbesserungen, sich während eines Laufes von Jahrhunderten stets wiederholen wird, darin liegt das Wesen der Menschheit, darin sind die Mitgaben der Gottheit zu suchen.“ Etwas Aehnliches spricht er an einer andern Stelle aus, wo von dem Bedürfniß der Religion die Rede ist. Dort sagt er nämlich, daß in schwierigen Zeitpunkten, wo der sittliche Muth nicht ausreiche, die religiösen Jugendeindrücke eine neue Energie erhielten und dem Willen eine Stütze böten. Ueberhaupt beruht die ganze Religionsansicht Herbarts auf dieser Idee, daß der menschliche Wille in sich selbst und seinem Streben nach Entwicklung kein ausreichendes Gesetz seiner Bewegung habe, daß ihm ein solches von anderswoher, von gewissen ursprünglichen Ideen geboten, und daß zur Befolgung dieses Gesetzes, zur Ausgleichung des Willens mit der Einsicht eine höhere Hülfe in Anspruch genommen werden müsse. Die Religionsansicht Herbarts hat also Das mit der Kantschen gemein, daß sie der praktischen Vernunft zu Hülfe kommt; nur daß bei Kant nicht sowohl die Befolgung des

Sittengesetzes selbst, als vielmehr die Ausgleichung des Sittengesetzes mit dem Triebe nach Glückseligkeit, die Verwirklichung der Idee des höchsten Gutes den Uebergang von der Moral zur Religion nöthig macht, während Herbart für die Sittlichkeit selbst, wenigstens in gewissen Fällen, eine höhere Unterstützung beansprucht — eine Ansicht, welche sich allerdings auch schon bei Kant vorfindet, doch nicht in dessen Kritik der praktischen Vernunft, sondern, im Widerspruch mit dieser, in der „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft." Beide Lehren theilen daher auch den innern Widerspruch, daß auf der einen Seite das sittliche Prinzip als etwas in sich durchaus Begründetes, absolut Gebietendes und unbedingten Gehorsam Forderndes aufgestellt wird, auf der andern Seite aber doch die Verwirklichung dieses Sittengesetzes oder dieser sittlichen Ideen erst wieder der Dazwischenkunft einer besondern, schlechthin unberechenbaren Kraft bedarf.

Anhänger Herbarts.

Wie wir schon im Eingange bemerkten, bedurfte die Philosophie Herbarts längerer Zeit, um sich Anhänger oder selbst nur Kenner zu verschaffen. Seine Psychologie, von welcher sich Herbart die größten Erfolge versprochen hatte, stieß die Philosophen zurück durch die Schwierigkeiten der mathematischen Berechnung, deren er sich darin bediente. Daher war es auch ein Mathematiker, Drobisch, der zuerst, i. J. 1822, durch eine gründliche und lichtvolle Besprechung diesem Werke die Beachtung des philosophischen Publicums zuwandte. Drobisch ward von dieser Zeit an ein eifriger Anhänger der Herbartschen Philosophie, deren Ansichten er in mehreren Schriften, vornehmlich in seiner „Logik" und seiner „Religionsphilosophie" entwikkelte. Durch ihn ward auch ein andrer Philosoph, Hartenstein, dieser Lehre gewonnen; er bearbeitete den metaphysischen Theil derselben in seinen „Problemen und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik." Ferner vertheidigte er in einer Dissertation die praktische Philosophie Herbarts, namentlich gegen die Schleiermacherschen Lehren. Von ihm ist auch eine Ausgabe der kleineren philosophischen Schriften und Abhandlungen Herbarts nach dessen, i. J. 1841 erfolgten Tode veranstaltet worden. Außer diesen Beiden sind als Anhänger Herbarts zu nennen: Stiedenroth, welcher sich vorzugsweise mit psychologischen Untersuchungen

beschäftigt hat; Griepenkerl, bekannt als Aesthetiker; Taute, ebenfalls Verfasser eines Werks über Religions-philosophie; Strümpell, von dem eben jetzt eine vergleichende Darstellung der pädagogischen Ansichten Kants, Fichtes und Herbarts erschienen ist; ferner Roer, Bobrik u. A. Auch Frauenstädt scheint sich dieser Lehre in einigen Punkten, namentlich in der religiösen Ansicht, zuzuneigen.

Siebentes Kapitel.

Die positive Philosophie.

Schellings Wiederauftreten; Stahls: „Philosophie des Rechts;" Schellings Vorlesungen in Berlin über positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Schellings Wiederauftreten.

Wir haben im vierten Kapitel die Philosophie Schellings in ihren mannigfachen Umbildungen verfolgt bis zum Jahre 1815, wo die letzten schriftlichen Kundgebungen derselben, die Streitschriften gegen Jacobi und Eschenmayer und die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, erschienen. Seit dieser Zeit beobachtete Schelling ein vornehmes Schweigen, welches nur zuweilen durch Ankündigungen neuer speculativer Eröffnungen von ihm selbst und durch geheimnißvolle Andeutungen seiner Schüler über die großen Entdeckungen, die ihr Meister in der Philosophie gemacht habe, unterbrochen ward. Diese Verheißungen einer durch Schelling der Wissenschaft bevorstehenden Totalreform waren namentlich gegen die Hegelsche Schule gerichtet, welche unterdessen mehr und mehr Ausbreitung gewonnen hatte und, ihrerseits, stolz auf das Verdienst ihres Meisters, auf Schelling wie auf einen Zurückgebliebenen und Ueberlebten herabsah. Längere Zeit hindurch ward dieser Kampf von den Schülern der beiden Wort-

führer der neuesten Philosophie fortgesetzt, ohne daß die Letztern selbst direct daran Theil nahmen, abgerechnet einzelne scharfe Urtheile über Schelling in Hegels Werken, und einzelne bittre Bemerkungen, die Schelling mündlich in seinen Vorlesungen über Hegel aussprach und die von seinen Schülern aufgefaßt und weitergetragen wurden. Erst nach dem Tode Hegels ersah sich Schelling die Gelegenheit, öffentlich gegen dessen Philosophie aufzutreten und zugleich sich selbst als den Messias einer neuen, noch unbekannten, ja ungeahnten Erkenntniß darzustellen. In einer Vorrede zu der Schrift von Hubert Beckers: „V. Cousin über französische und deutsche Philosophie" (1834), erklärte Schelling den Versuch Hegels, auf rein rationalem Wege das Absolute zu erkennen, für durchaus verfehlt und verkündigte, „daß der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevorstehe, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren werde, ohne doch, andrerseits, der Vernunft das große Recht zu entziehen, im Besitz des absoluten Prius, selbst dessen der Gottheit, zu sein." Dadurch werde dann auch „eine Vereinigung des Empirismus und Rationalismus zu Stande kommen, in einem Sinn, wie sie bisher nicht zu denken gewesen sei, in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundäre Denkgesetze und die Prinzipien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl als, von der andern Seite, der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleite."

Diese, mit so viel Zuversicht ausgesprochenen Verheißungen fanden bei einem Theile des philosophischen Publicums Eingang und Glauben, zumal da um dieselbe Zeit die

Reaction gegen die Prinzipien und Tendenzen der Hegelschen Philosophie auch von andern Seiten her, und namentlich auf dem religiösen Gebiete, begonnen hatte. Sogar von der Hegelschen Schule wandten sich Manche der verheißenen neuen Offenbarung zu und hofften durch sie den Abschluß zu gewinnen, den sie in dem Hegelschen Systeme nicht gefunden hatten. Von dieser Fraction der Neuschellingianer ist bereits oben, im fünften Kapitel, die Rede gewesen.

Leider besaß man über die verheißene neue Offenbarung noch immer, statt wirklicher Aufschlüsse, bloße Andeutungen. Schelling selbst ließ zwar zu wiederholten Malen das Erscheinen von Schriften ankündigen, welche bestimmt schienen, die neuen Entdeckungen seines Geistes der Welt zu enthüllen; allein immer blieb es bei der Ankündigung; ja er nahm mehrmals das schon halb gedruckte Werk wieder zurück. So vorschnell er in seiner Jugend war, seine Gedanken in die Oeffentlichkeit hinauszuwerfen, so sehr schien er jetzt besorgt, den gewonnenen Ruf durch eine neue litterarische Kundgebung der Feuerprobe der Oeffentlichkeit auszusetzen. Unter diesen Umständen konnte man nur von Dem, was aus Schellings mündlichen Vorträgen verlautete, unvollständige und unsichre Schlüsse auf den Inhalt seiner neuen Lehre machen; allein eben dieses mystische Dunkel, worin sich dieselbe barg, lieh ihr in den Augen der Wundersüchtigen und Leichtgläubigen (und deren hat es in Deutschland und namentlich unter den deutschen Philosophen jederzeit eine große Anzahl gegeben) einen ganz besondern Reiz.

Wir müssen hier eines Werks gedenken, welches bis vor Kurzem als die einzige authentische Mittheilung über die Prinzipien der von Schelling verheißenen positiven Philosophie galt, welches von Schelling selbst längre Zeit stillschweigend als solche anerkannt und erst neuerdings von ihm verleugnet ward. Es ist dies die:

„Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" von F. J. Stahl.

In diesem Werke bekannte sich Stahl zu derselben Ansicht, die Schelling in der oben angeführten Vorrede als den Grundgedanken seiner neuen Wissenschaft ausgesprochen hatte, zu der Ansicht, daß der Rationalismus, d. h. das blos logische oder dialektische Denken, niemals ein die Vernunft befriedigendes und der Wirklichkeit entsprechendes Resultat zu gewähren vermöge, daß es dazu einer andern, positiven Erkenntniß bedürfe. „Die Philosophie," heißt es daselbst, „hat jetzt durch Schelling die Stufe erreicht, auf der sie anerkennt, daß a priori Nichts gewußt werden kann, daß Alles Schöpfung, Geschichte, freie That Gottes, freie Mitwirkung der Geschöpfe ist. So besteht nicht blos die Aufforderung zu einer positiven geschichtlichen, d. h. christlichen Lehre von Recht und Staat, sondern es sind auch ihre Prinzipien schon gegeben."

Als Kern der positiven Erkenntniß betrachtet also Stahl deren Uebereinstimmung mit der christlichen Offenbarung. „Wahrhaft christliche Philosophie," sagt Stahl, „muß den Offenbarer für höher halten, als Alles, was sie, sei es durch sich selbst, oder auch durch ihn weiß; sie muß eingestehen, daß sie kein Gesetz zu finden vermöge, das die christliche Geschichte hervorgebracht habe, sondern alle Gesetze, die sie weiß und erkennt, ihr durch Christus auferlegt und mitgetheilt seien; daß die scheinbar in sich begründetste Ueberzeugung als unwahr anzusehen sei, wenn sie den beglaubigten Aussprüchen des Erlösers widerspricht.

Durch solche Autorität und solchen Glauben wird aber Wissenschaft nicht entbehrlich. Das Wort Gottes ist nur ein Organ seiner Offenbarung, die Schöpfung, Natur, Geschichte, der Mensch selbst sind es nicht minder. Wer

würde Jenem glauben, wenn nicht die Offenbarung in unserem eignen Dasein ihm entspräche? Alle ergänzen sich, und das tiefste Verständniß des Einen ist ohne das Andere nicht möglich; sonst hätte Gott eine unzusammenhängende Welt geschaffen.

Gehörte das Streben nach Erkenntniß nicht an sich schon zum Göttlichsten im Menschen, so wäre sie doch unentbehrlich, um christlich zu handeln. Wohl! wenn vom Stehlen, Almosen geben, Ehe brechen die Rede ist, mag leicht ein Jeder wissen, was er thun und lassen solle. Aber auch der Bau der Staaten, die Einrichtung der Kirche, die Ausbildung aller Verhältnisse und Bestrebungen, welche in der Natur des Menschen begründet sind, haben ihr Dasein und ihr Recht, und es ist kein Mensch, der nicht mehr oder weniger dazu beitrüge. Welches ist nun die christliche Einrichtung des Staats? soll Adel bestehen oder Standesgleichheit? zwingende Gerichte oder nur mahnende Lehrer? sollen peinliche Urtheile durch persönliche Ueberzeugung oder nach feststehenden Regeln gefällt werden? Wie sollen der Nahrungsstand, die Güterverhältnisse, das Dienstbotenrecht in einem christlichen Staate beschaffen sein? welches sind die christlichen Anforderungen an die Kunst, an die Gewerbe, an die öffentliche Sitte des geselligen Umgangs? Oder möchte Jemand dieses Alles für sittlich gleichgültig halten? Dafür gewährt der Buchstabe des Evangeliums keine Entscheidung; wie soll sie nun gesucht werden, als durch die Wissenschaft? Würde hinlänglich bedacht, daß jedem menschlichen Verhältniß ein göttliches Ziel (Ideal) vorgezeichnet ist, ohne das es gar nicht bestände und dem nachzuringen Gebot ist — weswegen Alle, die solcher Meinung sich entziehen, von der Geschichte, welche Gott lenkt, Lügen gestraft werden — so würden gewiß jene Richtungen

weniger Anhang finden, welche die menschliche Thätigkeit in ihren mannigfachen Versuchen, Bestrebungen und Freuden, denen überall Göttliches inne wohnt, verdammen, der Mysticismus und Pietismus — Namen, mit denen man freilich jetzt Jeden zu bezeichnen pflegt, der ein Christ ist.

Wenn Philosophie einen Weg findet ohne Hülfe der christlichen Lehre, auf dem die höchsten Probleme sich lösen, so möge sie dieselbe immerhin verwerfen! Sie wird aber keinen finden! Und dann muß sie diese Lehre auch annehmen, nicht um willkührlicher Autorität, sondern um der Wahrheit willen, und die Einheit des Wissens und des Glaubens wird erreicht sein. Die Wissenschaft bleibt dann freie Forschung; sie hat nirgends blind und auf äußere Autorität geglaubt. Denn, daß sie von vornherein durch den Gegenstand sich binden läßt, daß sie annimmt, es ist eine Welt, eine Geschichte und ein Evangelium (noch völlig dahin gestellt, ob dieses Wahrheit, Poesie oder Betrug gewesen), und daß sie endlich, wenn sie, um die Möglichkeit dieses Daseins zu begreifen, kein Mittel findet, als den Inhalt des Letztern, und ihn deswegen für Wahrheit hält — das Alles wird nicht unfreier Glaube genannt werden dürfen. Allein auch an ihrem Ziele angelangt behält sie, ohne ihren Charakter zu verleugnen, den untergeordneten Rang gegen den Glauben. Denn sie hat seinen Inhalt nicht, wie die jetzige Philosophie es will, durch ihre Forschung gefunden, sondern er ist ihr gegeben, und nur die Wahrheit desselben erprobt ihre Forschung. Sie gelangte zum Christenthum nicht durch den Besitz des Grundes, welcher dasselbe gewirkt hätte, sondern, umgekehrt, von dem Besitz der Wirkungen, die von dem Christenthum verursacht sind. In ihrem Systeme erscheint daher das Christenthum nicht als das nothwendige Erzeugniß eines höhern Gesetzes, nicht blos als unleugbare Thatsache neben

andern, welche der Erklärung bedürftig ist, sondern selbst als das Höchste, als das einzig Erklärende, als die Ursache, ohne welche Alles, was da ist, Dinge und Gedanken, ihre Regeln und Gesetze, nicht sein könnten.

Die Wissenschaft soll Wissenschaft sein und nicht Glaube. Sie würde Glaube, nähme sie an ohne Nöthigung des Verstandes. Ebenso muß auch der Glaube bestehen, und die Wissenschaft muß ihn als Glauben gelten lassen. Nicht nur seinen Inhalt — wie er ihn versteht, nicht wie sie ihn deutet, — muß sie als wahr befinden; auch ihn selbst, diese Kraft und That des Gemüthes, die er ist, muß sie anerkennen. Sie muß einsehen, daß er nie durch sie entbehrlich oder unter ihr ist, sondern vielmehr von einer Weihe und einem heiligen Werthe, welche sie niemals zu erreichen vermag. Denn so lehrt es die Schrift. Wenn die Wissenschaft zu dieser Einsicht und Anerkennung auf ihrem eigenen Wege gelangt, d. i., genöthigt durch die Gesammtheit der Thatsachen, welche Erklärung fordern, und die Gesetze des Verstandes, die er in sich findet, dann allein ist die Einheit des Wissens und Glaubens, der Philosophie und des Christenthums erreicht."

Stahl nennt daher auch seine Rechtsphilosophie eine „christliche Rechts- und Staatslehre." Die Grundzüge dieser christlichen Rechts- und Staatslehre sind im Wesentlichen folgende:

Die Philosophie, sagt Stahl, muß, um wahrhaft positiv, geschichtlich zu sein, zurückgehen über die ganze Geschichte und Schöpfung, um sie von ihr, von ihren lebendigen Ursachen aus, nämlich aus Gott und dem ersten Handeln der Menschen zu begreifen. Sie ist deshalb eine transscendente Wissenschaft. Darum gehört auch zur Philosophie nicht blos Verstand oder Vernunft, sondern die besondere Gabe, sich über den gegenwärtigen gefallenen Zustand

unsres Bewußtseins hinauszuversetzen in seinen ursprünglichen, wo Alles in Gott geschaut wird. Vorbedingung dazu ist die Wiedergeburt.

Das Wesen Gottes ist die Freiheit, d. h. die unendliche, schöpferische Wahl. Diese Freiheit ist aber nicht Willkühr, denn sie ist bedingt durch die Persönlichkeit Gottes, welche eine bestimmte ist. Gott kann Nichts wollen, was seiner Persönlichkeit, seinem Wesen, seinen Eigenschaften widerspräche, aber er kann dieses sein Wesen auf unendlich verschiedene Weise in endlichen Schöpfungen abbilden. In Gottes Wesen liegt nicht die Nothwendigkeit des Schaffens, sondern die Freiheit; aber diese Freiheit ist im Schaffen gebunden an das unwandelbare Wesen Gottes.

Zur Erkenntniß des wahren Wesens Gottes gehört auch das Geheimniß der Dreieinigkeit, dessen Erkenntniß jedoch nur annäherungsweise von uns zu erringen und mehr ein Ergriffensein, eine Ahnung ist, als eigentliches Erkennen.

Gott schuf die Welt zur Offenbarung seines Wesens und seiner Herrlichkeit, daß sie sein eignes Wesen in Gebilden darstelle und daß er sie beherrsche, und er schuf sie aus Liebe zu den Geschöpfen, damit sie theilhaftig würden seiner Seligkeit. Er wollte aber in dieser Offenbarung einen Stufengang, indem er zuerst einzelne Kräfte und Seiten seines Wesens in den Gebilden wiedergab, zuletzt ihre Fülle und Verbundenheit, wie sie in ihm selbst ist, sein wirkliches Ebenbild. Dies Ebenbild Gottes ist der Mensch, ein freier, persönlicher Geist. Er hat die schöpferische Wahl, die Bestimmtheit und Fülle des Wesens; er hat sogar in seiner Persönlichkeit eine Selbstständigkeit gegen Gott, ein Dasein und Leben in sich selbst.

Die menschliche Freiheit ist aber keine absolute, denn sie ist nicht, wie die Gottes, von ihr selbst; sie ist dem Menschen

mitgetheilt von Gott, und er muß sie fortwährend neu aus Gott schöpfen. Der Mensch ist also wahrhaft frei und persönlich nur so lange, als er in Gott ist. Die innigste Vereinigung mit Gott in der völligen Hingebung an seinen Willen, Das ist der Inbegriff alles Guten; die wahre Moralität ist Religiosität.

Der Mensch, obgleich von Gott erschaffen, ist doch selbstständig gegen Gott; er konnte daher auch sich von Gott trennen und er that dies wirklich, und zwar zuerst wohl aus dem Streben, durch sich selbst zu sein, was er nur durch Gott sein kann, Gott ähnlich. So entstand das Böse, der Sündenfall. Durch den Sündenfall trat in dem Menschen an die Stelle der wahren Freiheit, welche Einheit mit Gott ist, die unvollkommne Freiheit, die Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen. Auf ihr beruht die Zurechnungsfähigkeit.

Die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß das Böse gestraft werde, d. h. daß die Herrschaft und Herrlichkeit, welche der Mensch durch die That erlangt hat, die er aus sich, nicht aus Gott vollbrachte, aufgehoben und somit die Herrlichkeit und Herrschaft Gottes hergestellt werde. Der Wille des Thäters soll durch die Strafe gebeugt, gebrochen werden.

Die durch den Sündenfall von Gott abgelöste Menschheit bedurfte einer Wiederversöhnung mit Gott; diese ward ihr zu Theil durch den Erlöser. Durch den Glauben an ihn wird der Mensch der Gnade theilhaftig, durch welche Gott ihn wieder zu sich aufnimmt, ihn heiligt.

Die Geschichte oder das zeitliche Reich Gottes ist hervorgegangen aus dem Sündenfall. Die Geschichte erhebt diesen zeitlichen Zustand von Stufe zu Stufe; allein sie vermag ihn nicht der Art nach dem ewigen Reiche Gottes näher zu bringen; sie vermag nur die Kräfte und Einrichtun-

gen zu bereiten, die dann der Gnade, wenn sie in die Welt kommt, als Mittel und Gefäß dienen.

Die Rechtsverhältnisse bilden den Leib für das zeitliche Reich Gottes. Sie bestehen daher, nach Stahl, aus folgenden drei Gliederungen:

„Die erste ist die Freiheit und das Vermögen, das Abbild der Freiheit Gottes und seiner Macht über den Stoff. Da Gott nach seinem Plan der Geschichte die individuellen Charaktere der Menschen bildet und sie sich ausersieht, jeglichen zu besonderm Berufe und Lebensweise, so dient die rechtliche Sicherung der Person und des Vermögens ihm als Mittel, daß sie dem besondern Triebe, den er in sie gelegt, ungehindert folgen und das Werk, zu dem er sie bereitet, vollbringen mögen.

Die zweite ist die Familie. Sie ist das Abbild der schöpferischen Liebe Gottes, das innigste Band der Personen, aus welchem ihr Ebenbild gezeugt wird. Es ist die Familie und ihre sittliche Ordnung, durch welche Gott sein Ebenbild unendlich vervielfältigt, indem er aus ihnen die Fülle der Individualitäten leiblich hervorgehn und durch Erziehung geistig bilden läßt.

Die dritte Gliederung ist der Staat und die Kirche. Zum Staate gehören aber auch sowohl die Elemente, aus denen er gebildet ist, Gemeinden und Stände, als die Gemeinschaft der Staaten, nach welcher er strebt. Staat und Kirche ist das Abbild des Geistes, welcher alles Geschaffene und ihm selbst Nachgebildete beherrscht als sein Reich. Der Staat ist für das zeitliche Reich der Geschichte das Organ aller Führung und Entwicklung; die Kirche aber ist das Organ für das ewige Reich, so weit es schon gegenwärtig und wirksam ist in der Zeitlichkeit, um die Erkenntniß, die Seligkeit, die Einigung, die einst sein werden, der

Menschheit mitzutheilen. Alles, was in der Geschichte erreicht wird durch die natürliche Entfaltung und Lenkung des Menschengeschlechts, Das geht durch die Vermittlung des Staats, Alles, was für die jenseitige Welt geworben wird durch das Wunder der Offenbarung und Gnade, Das geht durch die Vermittlung der Kirche vor sich."

Das Band nun, welches alle diese Verhältnisse zusammenhält, ist das Recht. Es besteht ebensowohl in der innern, sittlichen Anforderung an den Einzelnen, die genannten Verhältnisse zu achten und nach ihnen zu handeln, als in dem äußern Bestande dieser Verhältnisse selbst. Eine Trennung zwischen dem Recht und den Rechtsverhältnissen kann nicht statthaben; es giebt kein abstractes Recht; nur als ein Ganzes haben sie ihre Bedeutung.

Was nicht zu diesen Verhältnissen gehört, was den Menschen nicht an den Menschen, sondern unmittelbar an ein Höheres bindet (Glaube, Herrschaft über die Sinnlichkeit), Das fällt nicht dem Recht, sondern der Sittlichkeit anheim.

Wir übergehen die weitern Ausführungen dieser Grundsätze und fügen nur noch wenige Worte bei über die politischen Ansichten Stahls.

Der Staat ist, wie wir gesehen, das äußerliche, zeitliche Reich, d. h. die Anstalt, um die äußerliche Gemeinschaft der Menschen nach dem Gesetze Gottes zu ordnen. Dazu ist er ausgestattet mit der Majestät Gottes und mit seiner Machtvollkommenheit auf Erden. Neben ihm, selbstständig, besteht die Kirche, als die Anstalt für die unmittelbare, innerliche Beziehung der Menschen zu Gott.

Die Verfassung des Staats hat dreierlei Zwecke zu erfüllen:

1) Die auf Gottes Ansehen gegründete, sichere und

wohlgeordnete Beherrschung des Volks, daß Gott durch sie die Menschheit als eine Gemeinschaft leite;

2) Die Gewähr des gesetzlichen Zustandes, wie er durch Gottes Fügung geworden, und der Rechte, die, ihm gemäß, den Menschen zukommen;

3) Den Einfluß der Erkenntniß und Gesinnung, die Gott im innern Bewußtsein der Menschen wirkt, auf den freien Zustand.

Der Staat, als ein Reich, erfordert vor Allem eine Macht der Herrschaft. Nach einem Gesetze, das der göttlichen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit entnommen, muß aber der Herrschergewalt eine Begrenzung an der Seite stehen, zu Gunsten der Beherrschten. Endlich muß eine selbstständige Macht innerlicher Einigung der Beherrschten sich mittheilen, damit es ein wahrhaftes und lebendiges Reich sei. Danach bestehen drei Mächte im Staate: die **Regierung**, die da herrscht und lenkt; die **Vertretung**, die Recht und Interesse der Unterthanen bei der Regierung vertritt; die **öffentliche Gesinnung**, die das Volk mit jenen, wie unter sich, im gemeinsamen Interesse des Staats verbindet.

Die oberste Machtvollkommenheit hat der **König**. Das Herrscheramt fordert die **Einheit** der Gewalt, die nur in der **Persönlichkeit** liegt, und die **Ursprünglichkeit** der Gewalt, daß sie nicht von den Beherrschten kommt, sondern aus eignem Ansehen besteht. Dies zusammen erfüllt nur das **erbliche Königthum**.

Der König herrscht **nach göttlichem Recht**. Er ist, als Träger der Machtvollkommenheit des Staats, (welche diesem an Gottes Statt hienieden aufgetragen ist) **Souverän**. Er vereinigt in sich alle Gewalt; es steht ihm Alles zu, was ihm nicht durch die Verfassung entzogen ist; er kann zu Nichts gezwungen werden, und es besteht keine Macht über ihm

und kein Gericht weder über seine Person noch über sein königliches Recht. Der König übt die Staatsgewalt — in der Schranke des Gesetzes — nach seinem Willen und Ermessen. Er regiert aber nicht (wie dies Grundsatz der constitutionellen Lehre ist) im Namen des Gesetzes, sondern aus eigner, persönlicher Vollmacht und Berechtigung; im Gegentheil, das Gesetz gilt nur durch das Ansehen des Königs, und man muß dem Könige nicht deshalb gehorchen, weil er befiehlt und vollstreckt, was das Gesetz vorschreibt, sondern deshalb, weil er König ist. Die Folge jenes Grundsatzes, sagt Stahl, würde die Anarchie sein, daß, in Ermangelung aller selbstständigen, persönlichen Autorität, Jeder nach seinem Belieben die Gesetze auslegte und darüber richtete, ob er der Regierung zu gehorchen oder sich gegen sie zu empören habe.

Den Ständen theilt Stahl das Recht der Zustimmung und Verwerfung bei der Gesetzgebung, das Recht der Bewilligung der Auflagen (doch ohne die Befugniß völliger Verweigerung) und der Prüfung des Budgets, endlich das Recht des Antrags und der Beschwerde zu. Der König muß sie auf ihre Anträge bescheiden, braucht jedoch denselben nicht Folge zu leisten.

Die Vertretung soll nach Ständen geschehen; die Verhandlungen der Stände sollen öffentlich sein, wie denn Stahl auch möglichste Oeffentlichkeit der gesammten Regierung und Verwaltung anempfiehlt.

Der öffentlichen Gesinnung und Meinung, die sich eben durch die Oeffentlichkeit der Verwaltung und der ständischen Verhandlungen bildet und in der Presse ihr Organ findet, räumt Stahl eine berechtigte und heilsame Stellung im Ganzen des Staatslebens ein (als der Stimme Gottes, die durch das Volk zum König spricht); doch nur, insofern sie innerlich und allmälig die Verhältnisse umbildet,

nicht in ihren unmittelbaren, äußern Wirkungen, durch die sie eine Herrschaft über König und Stände anstrebt. Gegen den Misbrauch der Presse empfiehlt er beschränkende Maßregeln, und zwar für die Tageslitteratur präventive (die Censur), für Bücher repressive (Beschlagnahme, nach der Entscheidung einer besondern, aus wissenschaftlich gebildeten Männern zusammengesetzten Behörde, in welcher nicht blos die Regierung, sondern auch die Kirche und der Lehrstand vertreten sein müssen). Dem Misbrauch dieser Aufsicht über die Presse soll durch die ständische Beschwerde und ähnliche Bürgschaften vorgebeugt werden.

Mit großer Entschiedenheit dringt Stahl darauf, daß weder König noch Stände an die herrschende Gesinnung und deren Aussprüche gebunden sein sollen; vielmehr sollen beide Gewalten nur ihrem Gewissen, ihrer innern Ueberzeugung folgen, und nur, insoweit die öffentliche Meinung von der Art sei, daß sie sich als das Rechte und Wahre der Ueberzeugung aufdringe, dürfe dieselbe einen Einfluß üben.

Wir versagen uns, tiefer in das Einzelne der Stahlschen Staatslehre einzugehen, und bemerken blos, daß dieselbe in ihren wesentlichen Grundzügen ein ziemlich getreues Bild der in den constitutionellen deutschen Staaten bestehenden Verfassungen ist, in der Auslegung und Anwendung nämlich, welche denselben durch die Bundesgesetzgebung, unter dem Einflusse des in dieser vorherrschenden absolutistischen Prinzips, gegeben worden ist. Es zeigt sich hier wieder, wie abhängig die politischen Systeme der meisten unsrer Philosophen (bei allem Scheine innerer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit) von den Einflüssen ihrer unmittelbarsten Umgebungen sind. Ausgehend von dem göttlichen Recht des Königthums und jede Berufung auf die Autonomie der menschlichen Vernunft schroff abweisend, gelangt Stahl gleich-

wohl zu einem System politischer Institutionen, welches, wenn auch an vielen Stellen lückenhaft und dem wahren constitutionellen Prinzipe nicht Genüge leistend, doch ziemlich alles Das bietet, was, nach den bestehenden Grundsätzen unsres Bundesrechts, für uns zunächst praktisch erreichbar ist, und jedenfalls weit Mehr, als das System Hegels, obgleich dieses letztere auf die Idee der Freiheit und der vollständigen Autonomie der Vernunft gebaut war.

Es konnte hiernach auffallend erscheinen, daß Stahl i. J. 1840 von dem neuen Monarchen Preußens auf den früher von Gans eingenommenen Lehrstuhl an der Universität Berlin berufen ward, mit der ziemlich unverholenen Absicht, durch ihn den Einflüssen der Hegelschen Schule entgegenzuwirken, namentlich auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts. Die ausgesprochene Abneigung des Königs gegen jede Art von Verfassung, welche dem ständischen Elemente einen mehr als berathenden Einfluß zugestehen möchte, schien zu dem Systeme Stahls in einem ungleich stärkern Gegensatz zu stehen, als zu dem Hegelschen, wenigstens wie dasselbe von Hegel selbst und auch von Gans aufgefaßt worden war. Es bewies indeß dieser Vorgang nur, daß man wohl zu unterscheiden wußte, wie Viel von jenem Systeme der Grundansicht Stahls wesentlich und eigenthümlich, was dagegen nur als ein Zugeständniß desselben an die gegebnen Verhältnisse oder die Zeitstimmung zu betrachten sei. Auch scheint man sich nicht getäuscht zu haben. Stahl hat, in seiner neuen Stellung, mehrfach Gelegenheit genommen, die in Preußen erwachte politische Bewegung von seinem positiven Standpunkte aus zu bekämpfen; dagegen haben wir noch nicht gehört, daß er für die Verwirklichung der in seiner Staatslehre entwickelten Ideen von Oeffentlichkeit der Verwaltung und der ständischen Verhandlungen, von einem Steuerbewilligungs-

und Zustimmungsrecht der Stände seine Stimme öffentlich und nachdrücklich erhoben hätte.

Indessen erschien der Widerstand, den man durch die Berufung Stahls dem Umsichgreifen der Hegelschen Ideen entgegenzustellen gehofft hatte, nicht ausreichend, und so ward denn der Urheber der neuen, positiven Philosophie selbst veranlaßt, sich von München nach Berlin überzusiedeln und von hier, von dem „Mittelpunkte deutscher Intelligenz" aus (wie Berlin sich gern nennen hört) seine Entdeckungen der Welt zu verkünden. Schelling erschien in der preußischen Residenz und eröffnete seine Vorlesungen mit einer Rede, worin er erklärte „im Besitze einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte, wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie zu sein," und aufs Neue verhieß, der Philosophie, die er selbst früher begründet, „eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzuzufügen."

Es lag in der Stellung, in welcher Schelling in Berlin auftrat, daß seine, so bombastisch angekündigten Vorlesungen über Philosophie hier einer weit allgemeineren und weit schärferen Controle ausgesetzt sein mußten, als in München, wo er sich fast nur von Solchen umgeben fand, die aus einer ursprünglichen Hinneigung zu der von ihm gewählten Richtung an ihn sich anschlossen und deshalb auch ohne Prüfung, auf sein bloßes Wort, hinnahmen, was er ihnen verkündete. In Berlin sah sich Schelling einer scharfen Beobachtung und Kritik von Seiten Derer ausgesetzt, welche zu bekämpfen er dahin gekommen war. Eine lebhafte Fehde begann zwischen den Vertheidigern und den Gegnern seiner Ansichten. Er selbst blieb jedoch auch jetzt der einmal angenommenen Rolle getreu

und enthielt sich jeder öffentlichen Theilnahme an diesem Kampfe; er ließ sich nicht einmal herab, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Auslegungen, die seinen mündlich vorgetragenen Lehren gegeben wurden, authentische Erklärungen zu geben. Doch fand er für zweckmäßig, seinen treuen Schüler und Anhänger Stahl förmlich zu verleugnen, wahrscheinlich, um nicht die Ungunst zu theilen, welche diesem Letztern die allzuheftige Bekämpfung der Hegelschen und überhaupt aller rationalistischen Philosophie zugezogen hatte. Schelling erklärte die Ansicht Stahls von der Stellung der Wissenschaft zum Glauben und insbesondere seine Erklärung der Schöpfung, als einer That der unendlichen freien Wahl Gottes, für unphilosophisch.

Unter diesen Umständen ist es allerdings schwierig, über den gegenwärtigen Standpunkt Schellings völlig Zuverlässiges zu berichten, und wir würden uns kaum an diese Aufgabe gewagt haben, wären nicht gerade in der jüngsten Zeit mehrfache Veröffentlichungen über die neusten Lehrsätze Schellings erschienen, so namentlich das umfangreiche Werk von Paulus: „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung, oder: Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums" — Eröffnungen, durch welche die schon früher (z. B. von Frauenstädt) darüber gegebnen Andeutungen so weit bestätigt und vervollständigt werden, daß man, ohne sich dem Vorwurf leichtsinniger Nachbeterei auszusetzen, eine Darstellung jener Lehren wohl versuchen darf. Mit Benutzung dieser Quellen also versuchen wir im Folgenden einen kurzen Auszug aus Schellings neusten Vorlesungen zu geben, wobei wir die eignen Ausdrücke und Wendungen des Phi-

losophen (wie sie die Schrift von Paulus in einer, wie es scheint, wortgetreuen Nachschrift darbietet) so viel möglich beibehalten, um jeden Verdacht einer absichtlichen oder unabsichtlichen Verdrehung und Verfälschung dieser Lehre zu vermeiden.

Schellings Vorlesungen über positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Philosophie der Offenbarung, sagt Schelling, soll nicht heißen eine durch die Autorität der Offenbarung vorhandne Philosophie. Weder dem einen noch dem andern Theile darf Etwas vergeben werden.

Auch soll hier nicht unter Offenbarung verstanden werden irgend eine unerwartete That auf dem Gebiete des Geistes, denn diese ließe sich aus der Vernunft erklären, hätte also kein besondres Interesse für die Vernunft. **Die Offenbarung muß etwas über die Vernunft Hinausgehendes enthalten, aber Etwas, das man ohne die Vernunft noch nicht hat.** Das Thatsächliche der Offenbarung geht über die Vernunft hinaus; allein sie steht in einem historischen Zusammenhange, und so bedarf es, um sie zu begreifen, eines höhern, über sie selbst hinausgehenden, geschichtlichen Zusammenhangs.

Um die Offenbarung zu begreifen, muß die Philosophie vor allen Dingen sich über ihr Verhältniß zur **Wirklichkeit** klar werden. Die Philosophie ist oder soll sein **Wissenschaft des Seienden.** Das Seiende aber bietet der Erkenntniß zwei Seiten dar: einmal, ist zu erkennen, **was** dasselbe sei, sodann aber auch, **daß** es sei; oder, mit andern Worten, es ist zu fassen der **Begriff** und die **Existenz**

des Wirklichen. Durch den Begriff ist die Existenz nicht zugleich gegeben oder erwiesen; es bedarf dazu einer besondern Erkenntniß. Nun kann die Philosophie nicht die Aufgabe haben, die Existenz des in der Erfahrung Gegebnen zu erweisen (denn diese bedarf, eben als gegeben, keines Beweises), sondern nur die Existenz eines Gegenstandes, welcher über der Erfahrung ist. Kommt nun dieser Gegenstand in der Erfahrung nicht vor, so muß sich der Begriff desselben rein in der Vernunft, und zwar in ihr nothwendig finden. Um ihn in der Vernunft zu finden, muß deren ganzer Inhalt entwikkelt werden, und dazu ist auszugehen von dem unmittelbaren Inhalte der Vernunft. In ihm muß zugleich eine Materie der Entwicklung, eine Quelle der Bewegung und des Fortschreitens zu einem andern Gegenstand sich finden.

Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Als solche hat sie einen Inhalt, aber ohne ihr Zuthun (sonst wäre sie nicht reine Potenz); also einen angebornen, vor aller wirklichen Erkenntniß mit ihrem Wesen gesetzten, einen apriorischen Inhalt.

Welches ist dieser Inhalt? Da allem Erkennen ein Sein entspricht, so entspricht der unendlichen Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seins. Dies ist der eingeborne Inhalt der Vernunft, aus welchem sich der Begriff des Gegenstandes zu entwickeln hat, dessen Existenz die Philosophie beweisen soll.

Indem sich nun das Denken auf den anfänglichen Inhalt der Vernunft, die Potenz des Seins, richtet, entdeckt es, daß dieselbe fortwährend übergeht ins Sein. Dieser Uebergang ist jedoch nicht ein Uebergang ins wirkliche Sein, sondern er geht blos im Denken vor sich; es ist ein Andereswerden, aber kein reales, sondern ein blos logisches. So erkennt das Denken, in diesem logischen Processe des

Ueberganges oder der Entwicklung, zwar nicht die Wirklichkeit der Dinge, wohl aber deren Möglichkeit, die apriorischen Begriffe derselben.

Dieser logische Proceß nun, der sich daraus ergiebt, daß die Potenz des Seins ins Sein übergeht, aber auch jedes Sein wieder einer höhern Potenz des Seins untergeordnet wird, hat zu seinem Endresultate den Begriff eines Seienden, das nicht sein kann, sondern ist, und das als die lautere Macht des Seins stehen bleibt. Man kann dies auch das absolut Ueberseiende nennen, das nicht mehr außer seinem Begriff sein kann, sondern in seinem Begriffe bei sich ist, das Denken nicht mehr überschreitet, also die absolute Identität des Begriffs und des Seins, des Subjects und des Objects.

Ein solcher rein logischer Denkproceß oder eine solche reine Vernunftwissenschaft war das frühere System Schellings, die Identitätsphilosophie, und, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, hatte sie und hat sie noch ihre vollgültige Wahrheit, aber nur als Vorbereitung zur wahren, positiven Philosophie, als die negative Philosophie. Sie ist aber fälschlicherweise für eine reale Entwicklung der Dinge genommen worden, wo es denn freilich ungereimt erschien, daß Gott erst am Ende der Dinge, als Resultat des Entwicklungsprocesses auftrat. Hegel, sagt Schelling, sei auf dieser Stufe stehen geblieben; er habe den logischen Proceß der Entwicklung für einen realen, die negative oder vorbereitende Philosophie für die ganze, absolute Philosophie genommen.

Die positive Philosophie nun, welche die negative ergänzen und den Rationalismus (der Alles durch ein blos logisches Denken erfassen will) verdrängen soll, ist ein Empirismus, aber höherer Art, als der gemeine Empirismus,

der von der äußern Erfahrung, desgleichen als der mystische oder theosophische Empirismus, der von einer innern Erfahrung, einem wunderbaren Schauen ausgeht. Ihr Prinzip ist weder im reinen Denken, noch in der Erfahrung gegeben; sie kann nur vom absolut Transscendenten ausgehen, welches ebenso über aller Erfahrung wie über allem Denken ist, welches dem Denken wie der Erfahrung zuvorkommt. Der Anfang der positiven Philosophie ist nicht ein blos relatives Prius, wie der des reinen Denkens (welches darum fortschreitet, weil die Potenz nothwendig ins Sein übergeht), sondern das absolute Prius, welches nicht das Prius des Seins ist (denn sonst müßte es ins Sein übergehen), also vielmehr das Prius des Begriffs, so daß hier nicht vom Begriff zum Sein, sondern vom Sein, welches vor dem Begriff ist, zum Begriff fortgeschritten werden muß. Begriff, als Gegensatz des Seins, ist Potenz; vom Sein zur Potenz ist nun aber nicht ein nothwendiger Uebergang, wie von der Potenz zum Sein; was nach dem absoluten Prius, als Folge von ihm ist, kann nicht nothwendig aus ihm folgen; es kann nur die Folge einer freien, das Sein und das Unbewegliche überwindenden That sein, die nur a posteriori zu erkennen ist. Geht also die positive Philosophie nicht von der Erfahrung aus, so kann sie der Erfahrung zugehen und a posteriori beweisen, was ihr Prius sei. Die positive Philosophie, die nur im freien Denken fortgeht, bedarf der Erfahrung zum Beweise. Zwar das absolute Prius bedarf keines Beweises, wohl aber die Folge des Abgeleiteten bedarf eines factischen Nachweisens. Die Erfahrung wird somit zum Mitwirkenden. Die positive Philosophie ist apriorischer Empirismus. Es gehört, ferner, zu ihr nicht blos ein Denken, sondern auch ein Wollen. Aber die Erfahrung, die ihr als Autorität dient, ist die gesammte Erfahrung, nicht etwa

blos die Offenbarung, sondern auch die Erscheinung der Welt, des Menschen.

Daher ist die positive Philosophie gänzlich verschieden von der sogenannten christlichen Philosophie. Das Christenthum muß freilich in dem Ganzen dieser Philosophie vorkommen, und darum muß dieselbe sich von Anfang an über das bisherige Maß erweitern; aber ihr Inhalt ist dennoch unabhängig vom Christenthume; sonst wäre sie nicht Philosophie.

Die positive Philosophie soll Das wirklich erkennen, was die negative Philosophie als für sich, d. h. für das bloße Denken unerreichbar erkannt hat. Sie soll also die durch die negative Philosophie niedergebeugte Vernunft wieder aufrichten. Die negative Philosophie setzt die positive, d. h. macht sie nothwendig, indem sie das Resultat erzeugt, daß die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniß fähig ist; sie tritt daher an die Stelle der Schulmetaphysik, als reine Vernunftwissenschaft.

Die negative Philosophie hat als höchsten Begriff den der seienden Potenz gefunden, d. h. der Potenz, die nicht wieder in ein andres Sein übergeht. Die positive Philosophie nun geht von diesem Sein aus, doch nicht so, daß sie zuerst dessen Begriff setzte, um daraus die Existenz zu beweisen, sondern umgekehrt so, daß sie von der Existenz anhebt und zum Begriff fortgeht. Das dem Begriff Gottes vorausgehende, vor seiner Gottheit Seiende, An-und-vor-sich-selbst-seiende ist das Blindseiende oder Nothwendigseiende. Das Blindseiende ist Dasjenige, welches keiner Begründung bedarf; denn, geht man auch in der negativen Philosophie durch den Begriff Gottes zur nothwendigen Existenz fort, so muß man doch nunmehr den Begriff Gottes fallen lassen; nur vom Reinseienden aus läßt sich

wieder zum Begriff, als dem Posterius, gelangen, so daß in der positiven Philosophie nicht die Existenz Gottes, sondern die Gottheit des Existirenden bewiesen wird.

Das Nothwendigseiende ist der absolut transscendente Begriff. Die alte Metaphysik wollte mit dem Begriff über den Begriff hinaus ins Sein kommen. „Wollte ich" — dies sind, nach der Anführung von Paulus, Schellings eigne Worte — „von der Idee des höchsten Wesens aus auf dessen Existenz schließen, so wäre Das transscendent. Ich setze aber das Sein vor aller Idee, schließe alle Idee aus. Die Transscendenz der alten Metaphysik war blos relativ, halb zaghaft; die der positiven Philosophie ist absolut und resolut, aber eben darum keine Transscendenz in dem Sinne, wie sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht in der Idee, dann freilich werde ich transscendent; fange ich aber vom Transscendenten an, so überschreite ich Nichts. Kant verbietet die Transscendenz nur der dogmatisirenden Vernunft, die von sich ausgeht; aber er verbietet nicht, vom Begriff des Nothwendigexistirenden aus zum höchsten Wesen, als dem Posterius, zu gelangen.

Die Vernunft setzt das Blindseiende absolut außer sich, aber nur, um Das, was außer und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalt der Vernunft zu machen, indem es nämlich a posteriori der Begriff der Gottheit ist. Das Blindseiende ist der mit dem Denken nicht identische Inhalt (im Gegensatz zum Anfang der negativen Philosophie), kann ihm aber zugehen. Die negative Philosophie hat zum Inhalt das a priori begreifliche Sein, die positive das a priori unbegreifliche Sein, damit es a posteriori zum begreiflichen werde. Und ein solches Begreifliches wird es eben in Gott. Das Unerkennbare im Blindseienden wird in Gott begreiflich, wird ein der Vernunft in Gott immanenter Inhalt."

Das Prinzip der positiven Philosophie ist also das Sein, das nie potentia gewesen, sondern immer actus, nicht die Potenz, die dem Sein vorausgeht, denn Prinzip ist nur das unzweifelhaft Existirende, obenauf Bleibende. Dieses, der Potenz vorangehende Sein kann 1) als bloße Idee gedacht werden; so ist es am Ende der negativen Philosophie; oder 2) wir wollen es als existirend haben.

Wir können dieses Sein auch das unvordenkliche nennen, insofern es allem Denken vorausgeht. Es ist das Erste, was sich dem Denken entgegenstellt und von ihm überwunden werden soll.

Wie kommen wir nun aber von diesem Sein, welches das reell Erste ist, weiter? Irgend einmal, sagt Schelling, war Nichts, als eben dieses rein Seiende; da aber außer ihm noch Anderes existirt, so muß es ein Mittel geben, darüber hinwegzukommen.

Das Sein ist zunächst nicht potentia, sondern actus purus; als solcher aber ist es starr, unbeweglich; ohne Potenz ist kein Fortgang möglich. Das Sein muß also Potenz werden, d. h. es muß sich ihm die Möglichkeit darstellen, ein Andres zu sein, als es unvordenklich ist. Nehmen wir an (vorläufig als Hypothese), dies geschehe, so wird das Sein durch die Möglichkeit, ein andres Sein, als das unvordenkliche, durch sein Wollen zu haben, zugleich von diesem unvordenklichen Sein befreit, desselben Herr; das unvordenkliche Sein wird ihm gegenständlich, tritt gleichsam von ihm zurück und erscheint ihm nunmehr als das nur zufällig nothwendig Existirende, im Gegensatz zu ihm selbst, welches seiner nun als des seiner Natur nach nothwendig Existirenden bewußt wird.

Hierin beruht das wahre Wesen, die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, daß er nämlich des Seins Herr wird,

sich von demselben, als einem blos Zufälligen, befreit. Sich von sich selbst zu befreien, ist die Aufgabe aller Bildung; der Mensch, der nicht von sich hinwegkommt, bleibt unvermögend. Dadurch ist auch Gott erst der lebendige Gott, denn lebendig ist, was über sein Sein verfügt; lebendig ist der Gott, der aus eigner Macht aus sich herausgeht, ein Anderes von sich in seinem unvordenklichen Sein wird, verschieden von dem Sein, in dem er a se ist. Gott ohne diese Macht denken, heißt, ihn der Möglichkeit jeder Bewegung berauben. Dann müßten die Dinge aus Gott emaniren (schlechter Pantheismus;) oder man müßte, mit Voraussetzung eines freien, intelligenten Welturhebers, versichern: Die Schöpfung sei unbegreiflich (schaler Theismus).

Man darf sich das Verhältniß des Wesens Gottes zu dem Blindseienden durchaus nicht so denken, als ob das Wesen sich erst zu dem Sein entäußert hätte, also schon vor demselben dagewesen wäre, sondern es fand sich als entäußert und erhob sich aus diesem Entäußertsein, aus der zufälligen Existenz, zu seiner wahren, nothwendigen Existenz. Indessen ist jenes, Allem zuvorkommende Sein, das Gott ohne sein Zuthun hat, nur ein Gedanke des Augenblicks, eine Voraussetzung der Sache nach, nicht der Zeit nach. So wie Gott in jenem unvordenklichen Sein ist, weiß er sich sogleich als dieses actus des Existirens nicht bedürftig, als seiner Natur nach nothwendig, und gerade in dieser Transscendenz über das ursprüngliche Sein ist er Gott. Von Ewigkeit sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Sein zu suspendiren, damit es ihm, mittelst eines nothwendigen Processes, zum selbstgewollten und so erst zum göttlichen Sein werde.

Bis hierher haben wir aber diesen Fortschritt von dem blinden Sein zu dem Wesen Gottes nur als eine Möglichkeit betrachtet. Hat dieser Gedanke auch Wirklichkeit und wodurch

hat er sie? d. h. mit andern Worten, wie kommt Gott dazu, sich über sein blindes Sein zu erheben, ein anderes, als dies erste Sein zu setzen? Es soll also die Nothwendigkeit der Weltschöpfung erwiesen werden.

Gott verwandelt das blinde Sein in sich in ein gewolltes Sein. Aber für wen sollte er dies thun? Er weiß vorher, daß jenes actu ewige Sein sich selbst bewähren und herstellen werde. Um sein selbst willen einen zwecklosen Proceß, der für ihn selbst nicht Zweck sein kann? Gott kann sich zu diesem Proceß nur entschließen wegen eines Andern außer ihm, welches zu verwirklichen jene Potenzen (der Aufhebung des blinden und Herstellung des gewollten Seins) ihm Mittel sein müssen. Erst als Herr eines von ihm verschiedenen Seins ist Gott ganz von sich hinweg, absolut frei und selig. Gott ist nicht, wie ihn Aristoteles darstellte, der ewig nur an sich Denkende. Immer nur an sich zu denken, müßte jeder gesunden Natur der peinlichste Zustand sein. Im Produciren ist der Mensch nicht mit sich, sondern mit Etwas außer sich beschäftigt, und darum eben ist Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt.

Gott entäußert sich nicht in die Welt, sondern erhebt sich vielmehr in seiner Gottheit; entäußert ist er unvordenklicher Weise; indem er dies actu Sein suspendirt, geht er in sich. Zugleich aber suspendirt Gott den actus seines nothwendigen Existirens, um ein von ihm verschiednes Sein an die Stelle jenes ersten Existirens zu setzen.

Die Weltschöpfung selbst geht nun durch einen Proceß dreier Potenzen vor sich, durch den blinden oder schrankenlosen Willen, der die Energie des zufälligen, dem Wesen entgegengesetzten Seins ist und durch welchen dieses Wesen verdrängt wird; durch den Willen dieses Wesens, den gelassenen oder besonnenen Willen, der wieder, seiner-

seits, den blinden Willen überwindet, in Schranken zwingt; endlich durch den Geist, der dem überwindenden Willen eine Grenze der Ueberwindung, ein Maß und Ziel setzt.

Der blinde Wille ist die caussa materialis der Schöpfung, ex qua, der besonnene Wille die caussa efficiens, per quam, das Dritte endlich die caussa in quam oder secundum quam omnia fiunt.

Die letzte Absicht des ganzes Processes ist die Ueberwindung des blinden Seins, daß es in seiner Expiration das Höchste setze, das über eine Welt des mannigfaltigen Seins als die Alles überwältigende, Alles beschließende Macht aufgeht.

Man könnte hiernach glauben, die erste Potenz, das blinde Sein, sei das Nichtseinsollende, und es sei somit eine Art böses Prinzip in den Proceß aufgenommen. Allein als zur Schöpfung nothwendiges Prinzip, als Mittel, ist es nicht verwerflich, vielmehr sogar ein Seinsollendes, freilich nur, um im nächsten Momente als ein Nichtseinsollendes negirt zu werden. Ist es aber einmal für ein Nichtseinsollendes erklärt, so ist der Standpunkt verändert; würde es sich dann wieder gegen den göttlichen Willen entzünden, dann würde es das Böse sein.

Die nothwendige Folge des angegebnen Processes ist: Hervorbringung eines, seiner Unterlage nach zufälligen, aber actu dennoch der Nothwendigkeit unterworfenen, eines auf verschiedenen Stufen vertheilten und doch nicht ungemessenen, sondern einem bestimmten Endziel zugehenden Seins, einer Welt.

Gott ist erst wirklich Gott, sofern er sich als Herrn der welterzeugenden Potenzen sieht. Allein dies darf nicht so verstanden werden, als ob Gott durch die Welt hindurchzugehen brauchte, um erst im Menschen oder in der Weltgeschichte

zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Gott ist vielmehr schon vor der Welt Herr der Welt, sie zu setzen oder nicht zu setzen; die Welt ist nicht eine logische Folge der göttlichen Natur; ebensowenig aber entschließt sich Gott frei zur Entäußerung, um selbst der Proceß zu werden, sondern, obwohl die Welt durch einen göttlichen Proceß entsteht, so steht doch Gott über diesem Processe als absolute Ursache, als caussa caussarum, als die Potenzen in Spannung setzende, selbst aber außer der gegenseitigen Ausschließung derselben beharrende Ursache. Die Welt als eine mögliche ist in Gottes Willen enthalten vermöge jener Unmöglichkeit, sich von seinem unvordenklichen Sein zu befreien, sich als reine Potenz, als Geist zu setzen. Die Mannigfaltigkeit der möglichen Formen oder Stufen der Ueberwindung der ersten Potenz durch die zweite und dritte stellte sich Gott dar in den Ideen, gleichsam Visionen des Schöpfers. Das Resultat der Ueberwindung selbst ist nicht ein gänzliches Verschwinden des Urseins, sondern dessen Verwandlung in Verstand, in bewußtes Sein; die Urpotenz, die im Ausgehen von sich selbst ein blindes Wollen ist, ist, zu sich selbst gekommen, Verstand.

Allein noch immer sind wir nicht über die Möglichkeit der Welt hinaus. Wenn es für Gott Dasselbe war, ob er die schöpferischen Potenzen nur bei sich, gleichsam im Entwurfe, oder äußerlich, in der Wirklichkeit, hervortreten ließ, was bewog ihn dann, die wirkliche Welt zu setzen?

Gott, antwortet Schelling auf diese sich selbst gestellte Frage, Gott, wiewohl er sich als Herrn des Seins weiß, entbehrt doch Etwas, nämlich das Erkanntwerden. Das Verlangen, erkannt zu werden, ist den edelsten Naturen am Meisten eigen, und so dürfen wir nicht Anstand nehmen, in die an sich bedürfnißlose Natur Gottes dies Bedürfniß zu setzen. Der Hauptzweck, daß Gott diesen Proceß wollte, ist:

erkannt zu sein; die außer sich gesetzte Potenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Setzenden, zum Sitz und Thron der Gottheit werden.

Die Erkenntniß Gottes als des Schöpfers bildet die Grundlage des wahren Monotheismus, der ebensowohl dem Theismus als dem Pantheismus entgegengesetzt ist. Der Theismus faßt Gott blos nach seiner Einheit auf, als unendliche Substanz; so kommt er aber nicht von Gott zu den Dingen und kann diese nur etwa als Bestimmungen der göttlichen Substanz fassen, wodurch er in den Pantheismus übergeht. Monotheismus dagegen ist die Lehre, die Gott als solchen, seiner Gottheit nach, bestimmt. Der wahre Gott aber ist der lebendige, d. h. der, welcher, aus seinem unvordenklichen Sein (der unendlichen Substanz) heraustretend, Dasselbe zu einem Moment von sich macht, sein Wesen davon befreit und als Geist setzt, womit ihm zugleich die Möglichkeit gegeben ist, Schöpfer zu sein, indem er seinem unvordenklichen Sein ein andres Sein entgegensetzt. Hier ist also die blos substantielle Einheit Gottes verschwunden in den Potenzen, und an ihre Stelle eine übersubstantielle Einheit getreten. Gott ist der All-Eine, den Gestalten seines Seins nach nicht Einer, sondern Mehrere; nur seiner Gottheit nach ist er nothwendig Einer, weil in allen jenen Gestalten der Wirkende.

Der Begriff der Alleinheit findet seinen bestimmteren Ausdruck in dem dreieinigen Gott. Die Potenzen werden Persönlichkeiten am Ende des Processes; im überwundenen unvordenklichen Sein ist der Vater (die absolute Möglichkeit des Ueberwindens), der Sohn (die zweite, überwindende Potenz) und der Geist (die Vollendung dieser Ueberwindung) verwirklicht. Der Proceß ist daher, wie in Ansehung der Dinge Schöpfung, so in Ansehung Gottes

theogonischer Proceß, d. h. er hat nur die Absicht, die Gottheit in ihre drei Persönlichkeiten zu verwirklichen.

Durch die Natur geht noch die Spannung der Potenzen; jedes Ding der Natur hat ein Verhältniß nur zu den Potenzen. In dem Menschen legt sich diese Spannung der Potenzen; er hat ein Verhältniß zu den Persönlichkeiten; denn in ihm drückt sich der letzte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten geworden sind.

Hiernach sollte also im Menschen die Schöpfung beschlossen sein; die Absicht der Schöpfung war, daß der Mensch in Gott ruhen sollte. Allein wir sehen, wie von dem Menschen eine neue Welt ausgeht; wir sehen ein Menschengeschlecht, ein geistiges Leben, das immer Neues erzeugt; wir sehen eine außergöttliche Welt, von der sich zu befreien der Mensch bestrebt ist. Es muß daher erklärt werden, wie der Mensch selbst eine neue Spannung hervorbringen, sich zum Anfang eines neuen Processes machen konnte; hierin ist zugleich die Erklärung der Freiheit des Menschen und ihres Verhältnisses zu der göttlichen Causalität enthalten.

Der Mensch ist frei, weil in ihm die drei Ursachen, die in Gemeinschaft die Welt hervorbringen, zur Einheit kommen. Gäbe es nur eine einzige Ursache der Welt, so wäre die Freiheit des Menschen unerklärlich, so aber ist er durch jede der drei Ursachen gegen die andern frei.

Der Mensch konnte nun aber diese Einheit der Potenzen wieder aufheben, und er that es; er wollte thun, was Gott gethan, die Potenzen in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr zu walten; dadurch aber ward die nach Gottes Willen einige Welt zu einer zerrissenen, außergöttlichen, die Potenzen wurden durch den Menschen ihrer Herrlichkeit und Einheit beraubt. Namentlich traf dies die zweite Potenz, den

Sohn, der durch die That des Menschen aus seiner Gottheit gesetzt, vom Vater getrennt wurde, ohne doch in seinem Bewußtsein aufhören zu können, göttliche Persönlichkeit und Eins mit dem Vater zu sein. Hier liegt die Erklärung der Ausdrücke: Menschensohn und Gottessohn, die von Christus gebraucht worden.

Daß Gott das Entstehen dieser außergöttlichen Welt zuließ, geschah, weil er darin zugleich den Sohn als unabhängige Persönlichkeit voraussah. Daß, ferner, diese außergöttliche Welt fortbesteht, kommt daher, weil die Macht Gottes in ihr fortwaltet, sie der Substanz nach erhält, während der Wille Gottes allerdings von ihr abgewandt ist und nur als Unwille, als Zorn in ihr fortwirkt. Erst dadurch, daß der Sohn dem Sein in seine Außergöttlichkeit folgt und es ins Göttliche zurückbringt, wird das Verhältniß der Welt zu Gott, als dem Vater, wiederhergestellt. Es sind daher in diesem theogonischen Proceß zwei Perioden zu unterscheiden, 1) die Periode der Erniedrigung des Sohnes, wo derselbe blos als natürliche, unfreie Potenz wirkt, — die Periode des Heidenthums; 2) die Periode der Wiederherstellung des Sohnes in seine Persönlichkeit und Herrlichkeit, die Periode der Offenbarung.

Hieraus ergeben sich zwei Kreise der Betrachtung, zu denen die positive Philosophie fortgeht, die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung, von denen jene dieser vorausgeht, denn die Mythologie ist die geschichtliche Vermittlung der Offenbarung; ohne sie wäre Letztere unbegreiflich.

Die mythologischen Vorstellungen sind nicht Erfindungen der Dichter, sondern nothwendige Erzeugnisse des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nur kosmische Mächte sind, gefallenen Bewußtseins. Die in dem mytho-

logischen Proceß wirkenden Mächte waren nicht blos vorgestellt, sondern waren die wirklichen theogonischen Potenzen; es war nicht blos eine Entwicklung der Gottesidee, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen waren es, die sich des Bewußtseins bemächtigten. Der theogonische Proceß hat seine Momente wie Rollen an die verschiedenen Völker vertheilt. Mit jedem neuen, sich ausscheidenden Volke rückte der Proceß weiter. Weil die Mythologien aller Völker aus denselben Potenzen entstanden und weil jedes Volk den Proceß da aufnahm, wo ihn ein früheres fallen ließ, darum sehen die Mythologien der verschiedenen Völker einander so ähnlich. Man braucht dieselben also nicht, wie Creuzer thut, von einem Urvolke abzuleiten.

Die Epochen des mythologischen Processes sind:

1) Die Epoche der ausschließlichen, obwohl schon bestrittenen Herrschaft des blinden Prinzips der Natur, welches sich gegen die höhern Potenzen behauptet. Sie stellt sich dar in dem Zabaismus, der Astralreligion.

2) Die Epoche der Unterordnung jenes ersten, wilden, sich selbst entfremdeten Prinzips unter ein höheres, freieres. Der Repräsentant dieses höhern Prinzips ist Dionysos, der bei den verschiedenen Völkern unter verschiedenen Gestalten vorkommt; die Ueberwindung selbst geht in mehrern Stadien vor sich, deren jedes wieder seine besondren Götter hat.

3) Die wirkliche Ueberwindung des blinden Prinzips geschieht durch Vermittlung des griechischen Polytheismus, namentlich in den Mysterien, in denen dem Bewußtsein die Einheit der geistigen Götter aufgeht, welche daher auch die höchste Bestätigung für die Philosophie der Mythologie enthalten.

Den Mysterien widmet Schelling eine sehr ausführliche Betrachtung. Wir können uns auf diese nicht einlassen, son-

dern wenden uns sogleich zu seinen Untersuchungen über die Philosophie der Offenbarung.

Wenn man unter Philosophie, sagt Schelling, eine Wissenschaft versteht, welche die Vernunft rein aus sich erzeugt, so würde Philosophie der Offenbarung ein Versuch sein, die Wahrheiten der geoffenbarten Religion auf solche zurückzuführen, welche die Vernunft aus sich selbst erzeugt. Die Offenbarungsgläubigen dagegen sehen in ihren Gegenständen solche, welche die Vernunft nicht erreichen kann. Und, wollen wir aufrichtig sein, so können wir der Bestimmung, daß durch die Offenbarung Wahrheiten gegeben sein müssen, die ohne sie nicht nur nicht gewußt wurden, sondern gar nicht gewußt werden konnten, nur beipflichten. Denn wozu gäbe es sonst eine Offenbarung? Entweder hat der Begriff der Offenbarung gar keinen Sinn, oder man muß einräumen, der Inhalt der Offenbarung kann ohne sie nicht gewußt werden.

Das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft und Philosophie ergiebt sich, wie bereits früher bemerkt, aus dem allgemeinen Verhältniß der Erfahrung zur Vernunft; denn die Offenbarung ist ein durch Erfahrung uns zu Theil werdendes Wissen, aber nicht das einzige; es giebt auch Anderes, was wir durch Erfahrung wissen.

In dem Bisherigen haben wir nun schon ein mehrfaches Verhältniß der Erfahrung zur Vernunft kennen gelernt. Wir erkannten durch die Vernunft, a priori, auf welche Weise in Gott die Möglichkeit sei, freier Hervorbringer des Seins zu werden. Daß aber Gott wirklich Schöpfer sein wollte, Das konnten wir nur dadurch wissen, daß er wirklich geschaffen hat, also a posteriori, durch die Erfahrung. Die Gründe selbst, warum Gott das Mögliche zum Wirklichen macht, sind von Eigenschaften hergenommen, die wir erst a posteriori kennen gelernt haben, denn die Neigung, erkannt zu sein,

ist eine moralische Eigenschaft, keine metaphysische. Aber diese Beweggründe allein geben uns auch noch keine Gewißheit; dies thut erst die Thatsache.

Ist diese Thatsache, daß Gott wirklich geschaffen habe, einmal festgestellt, so befinden wir uns nun wieder auf dem Wege nothwendigen Fortschreitens, apriorischer Erkenntniß. Die Spannung der Potenzen, die durch den Entschluß der Schöpfung gesetzt ist, konnte nicht andere Momente entwickeln, als die wir a priori, durch die Vernunft, zu begreifen, gleichsam vorauszusehen vermögen. Die Erkenntniß der Natur und ihrer Stufenbildungen ist also Vernunfterkenntniß.

Allein am Ende dieses Processes, wo es in des Menschen Hand steht, das Sein auf ewig mit dem Göttlichen zu verbinden, oder es für sich zu nehmen und dem Göttlichen zu entfremden, tritt wieder Etwas ein, was a priori nicht zu wissen steht, nämlich, die freie That des Menschen.

Der, aus dieser That und deren Folgen entspringende mythologische Proceß geht wieder nach objectiven Gesetzen vor sich, aber nur unter der Voraussetzung, daß die vermittelnde Potenz in ihmausharre und bleibe; denn ohne dies würde das menschliche Bewußtsein ganz von sich selbst gebracht, zerrissen, verzehrt worden sein. Daß jene vermittelnde Potenz verblieb, zeigte sich darin, daß eben ein solcher Proceß, ein Fortschritt des mythologischen Bewußtseins, von der größten Zerfallenheit mit sich zur allmäligen Ueberwindung dieses Zustandes, stattfand. Warum dies aber so war, warum nicht das, einmal außer sich gerathene Bewußtsein gänzlich zerfiel, läßt sich wieder a priori nicht einsehen, sondern kann abermals nur als der Entschluß eines freien Willens angesehen werden. Dieser Entschluß kann nun zwar ebenfalls seiner Möglichkeit nach a priori begriffen werden, wenn man nämlich die Schöpfung und den Abfall des Menschen von Gott

zugiebt, denn dem einen außerordentlichen Ereigniß, dem Umsturz der ganzen göttlichen Ordnung durch den Menschen, konnte nur eine eben so außerordentliche That begegnen, um diese Ordnung wiederherzustellen. Gott konnte den Entschluß zur Schöpfung, durch welche jener Umsturz möglich ward, nicht anders fassen, als zugleich mit dem Entschluß einer Wiederherstellung der Welt aus dem Umsturz, einer Erlösung. Aber, daß dieser Entschluß wirklich ausgeführt worden ist, Das ist ohne Offenbarung nicht zu wissen, denn die Offenbarung ist, als That eines Willens, eine vollkommen freie That.

So ist die Offenbarung die nothwendige Voraussetzung des mythologischen Processes, das Endziel, nach welchem dieser hinstrebt. Das mythologische Bewußtsein konnte aber den göttlichen Plan der Erlösung noch nicht erkennen, höchstens ihn ahnen in den Mysterien; erst durch die That, durch die Erscheinung Christi, ward dieser göttliche Plan offenbar.

Jener Entschluß der Offenbarung übersteigt nun zwar die menschlichen Begriffe, aber doch ist er insofern begreiflich, als die Größe des Entschlusses gleich ist der Größe Gottes; Alles, was der Mensch in dieser Hinsicht thun kann, ist, die Enge seiner Begriffe zur Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Rationalisten wollen, daß Gott Nichts über die Vernunft thue; aber selbst dem Menschen wird zugestanden, daß er über die Vernunft thun könne. Seine Feinde lieben, ist über die Vernunft. Der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht ist ein Geheimniß und geht über die Vernunft. Es ist thörigt, Das vernünftig machen zu wollen, was sich als über alle Vernunft seiend giebt. Darum aber ist jener Entschluß nicht unbegreiflich; er steht im vollkommnem Verhältniß zu dem außerordentlichen Ereigniß, auf das er sich bezieht, und zu der Größe Gottes.

Es ist nicht Jedem gegeben, die tiefe Ironie Gottes in der Weltschöpfung so wie in jedem seiner Acte zu begreifen. Es ist ein Andrer, der das blinde Sein setzt, und ein Andrer, der es überwindet, aber nicht ein andrer Gott. Die Freiheit Gottes besteht im Zusammenhalten dieser Absurdität.

Die Offenbarung Gottes ist die persönlichste That. Eine große That setzt man doch sonst nicht dadurch herab, daß man sagt, sie übersteige alle menschliche Begriffe. Es giebt selbst menschliche Thaten, die nicht Jeder versteht. Um wie viel mehr muß Gottes Thun, seiner Persönlichkeit nach, über alle menschliche Begriffe sein; nicht, daß es unbegreiflich wäre, sondern wir müssen nur dazu einen Maßstab haben, der alle gewöhnliche Maßstäbe übersteigt. Hier ist das Ende alles Suchens, wo das menschliche Wissen bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können.

Der Affect des Philosophen, sagt Schelling ein anderes Mal, ist das Erstaunen; die Philosophie hat den Trieb, von Dem, was blos a priori mit Nothwendigkeit zu sehen ist, fortzuschreiten zu Dem, was außer oder über aller nothwendigen Einsicht liegt. Sie hat keine Ruhe, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen kommt, zu dem das Denken selbst Aufhebenden. Sie kann nicht ohne Ziel sein. Zweifel findet statt in der Bewegung; was nur Moment ist, hat einen Zweifel in sich und schreitet zum Weitern fort; aber nicht ins Unendliche; in einem letzten Gedanken oder Ereigniß wird der Zweifel besiegt. Will man diesen Zustand der Ruhe für das Denken Glauben nennen, so mag man es thun; aber dann muß man den Glauben nicht für eine unbegründete Erkenntniß ansehen, denn, als das Letzte, in dem alles Wissen zur Ruhe kommt, ist er nicht ohne Grund; vielmehr ist alles Andere für ihn Voraussetzung; aber er ist

nur nicht wieder Grund zu noch weiterm Fortschreiten. Die alle Zweifel aufhebende Gewißheit ist Glaube, und dieser daher das Ende des Wissens. Der Glaube ist nicht des Wissens Anfang, außer in dem Sinne, da jedes Anfangen ein Glauben an das Ende ist, aber dies Glauben selbst treibt zum Wissen und erweist sich im wirklichen Wissen. Die Schrift ruft uns zu: Glaube! und auch die Wissenschaft ruft uns zu: Glaube nur, wenn du auch Außerordentliches dir sich darstellen siehst!

Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung kann nur sein, zuerst, uns auf diesen, über allem nothwendigen Wissen erhabnen Standpunkt zu stellen; sodann, jenen Entschluß, welcher der eigentliche Gegenstand der Offenbarung ist, nicht a priori zu begründen, aber, nachdem er geoffenbart ist, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung begreiflich zu machen.

Unter der Offenbarung, im Gegensatz gegen die Mythologie oder das Heidenthum, verstehen wir das Christenthum. Die alttestamentliche Offenbarung ist nur Christus in Ahnung und Weissagung und wird selbst nur durch das Christenthum begriffen.

Die Philosophie der Offenbarung hat die Person Christi zu erklären. Nun fällt es Jedem schwer, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher, als da bekannt wird, wo sie in menschlicher Gestalt erschien, nachher eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben. Er sieht dies nur als Vorstellungen an, womit im weiteren Fortgange die Person verherrlicht worden sei. Wer Nichts von einer übergeschichtlichen Geschichte versteht, hat hierfür keinen Raum. Wir aber, sagt Schelling, kennen von Weltzeiten her eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung als göttliche Persönlichkeit ver-

wirklicht. Durch den Menschen ward sie entwirklicht. Für sich selbst kann sie nicht entwirklicht werden, aber gegenüber der neu erregten Potenz (dem Blindseienden) ist sie negirt, ist sie nicht mehr Herr, sondern zuerst blos natürlich wirkende Potenz. Das Prinzip, das nicht sein sollte, wird ihr endlich unterworfen durch einen Proceß, dem sie sich nicht versagen kann, weil sie in der Gewalt des Menschen ist. Es kommt der Moment, wo sie im Bewußtsein des Menschen sich wieder zum Herrn jenes Seins macht. Nun ist sie göttliche Persönlichkeit, als Herr über das Sein, das sie unabhängig vom Vater besitzt; sie ist jetzt außergöttliche göttliche Persönlichkeit. Sie kann das Sein unabhängig vom Vater besitzen als eine eigne Welt. Darin besteht ihre Freiheit. Und auf diese Weise läßt sich der Gehorsam Christi verstehen. Der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existiren, konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott sein. Diese Herrlichkeit verschmähte er; er entäußerte sich derselben, und dadurch ist er Christus. Das ist die Gesammtidee der Offenbarung.

Das Christenthum unterscheidet sich von allen Mythologien wesentlich dadurch, daß die mythologischen Vorstellungen nichts wirklich Historisches zu ihrem Gegenstande haben; denn die theogonischen Potenzen sind zwar wirkliche Göttererscheinungen, nicht aber Personen; wogegen Christus nicht eine bloße Erscheinung ist, sondern eine durchaus beglaubigte historische Existenz hat. Noch Niemandem ist beigefallen, zu leugnen, daß Christus gelebt habe. Man hat zwar versucht, die höhere Dignität dieser Person auf subjective Weise zu erklären, indem man sagte, die Person des Stifters sei von seinen Schülern mythologisch behandelt worden. Allein die Hoheit Christi wird nicht aus den Erzählungen über ihn

erkannt, sondern aus ihr werden erst diese Erzählungen begriffen. Dadurch widerlegt sich die mythische Erklärungsweise.

Das Christenthum muß erklärt werden, denn es ist ein nicht hinwegzubringendes Factum; es muß aber auch aus sich selbst erklärt werden. Der einzig wahre Weg dazu ist der geschichtliche; die Erkenntniß des geschichtlichen Hergangs allein kann auch der Kirche ihre Objectivität erhalten und sie vor der Auflösung in fromme Subjectivität einerseits, in das leere Rationale andrerseits bewahren.

Das also ist die positive Philosophie! Das ist jene, bisher für unmöglich gehaltene Wissenschaft, welche ganz neue, „sehnlichst gewünschte, dringend verlangte, wirkliche Aufschlüsse gewähren und das Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen hinaus erweitern“ soll. Wir haben uns aufs Gewissenhafteste bemüht, den Ideengang Schellings unverfälscht wiederzugeben, was allerdings nicht leicht ist, da ein wirkliches Eingehen in diese Ueberschwänglichkeiten und eine Entwicklung von innen heraus, aus dem klar erkannten Grundgedanken des Philosophen (wie wir dies bei allen frühern Systemen versucht haben) uns hier, beim besten Willen, geradezu unmöglich war. Wir müssen daher auch auf das Verdienst verzichten, diese Offenbarungen Schellings dem gesunden Verstande zugänglich zu machen, so gern wir dies thäten; ebensowenig aber fühlen wir uns veranlaßt, eine kritische Prüfung derselben anzustellen, da sie in ihrer proteusartigen Natur, bald unter der Maske der Philosophie auftretend und bald wieder in die verhüllende Wolke des Glaubens, des Unbegreiflichen flüchtend, einer solchen Prüfung nirgends Stand halten. Nur so Viel glauben wir versichern zu dürfen, daß diese angeblich ganz neue, kaum

geahnte Lehre nichts Weitres ist, als die von Schelling bereits in seiner Schrift über die Freiheit und den mit ihr gleichzeitigen Abhandlungen dargestellte Ansicht, nur in einen breiteren Schwall bedeutsam klingender, geheimnißvoller Worte gekleidet, mit mehr historischer, philologischer und exegetischer Gelehrsamkeit aufgeputzt und, aus naheliegenden Gründen, in noch engere Berührung mit den christlichen Dogmen gebracht. Wenn Schelling früher von einer Natur in Gott sprach, die vor Gott sei, so haben wir hier dieselbe Idee wieder in dem unvordenklichen, blinden Sein. Aus dieser Natur vor Gott sollte sich das eigentliche, geistige Wesen Gottes entwickeln durch Ueberwindung des dunklen Grundes; ebenso wird hier das blinde Sein überwunden von dem geistigen Prinzip, den theogonischen Potenzen, und aus diesem Processe oder Kampfe des geistigen mit dem ungeistigen Prinzipe geht die Welt hervor, durch welche zugleich auch erst Gott sich als Persönlichkeit oder vielmehr als Dreipersönlichkeit vollendet. Wie aber dort schon das Bedenkliche des Gedankens, daß Gott erst durch die Schöpfung sich zur vollkommnen Geistigkeit und Persönlichkeit erheben sollte, gefühlt und deshalb der Begriff eines über diesem Processe stehenden göttlichen Wesens, eines Ungrundes, erdacht ward, so wird auch hier das wahre Wesen Gottes bald als aus dem blinden Sein hervortretend, bald wieder als über demselben stehend und es erst durch einen freien Entschluß seines Willens setzend dargestellt. Hier wie dort kommt durch die freie That des Menschen die Sünde in die Welt, indem das dunkle Prinzip, welches dem geistigen unterworfen sein sollte, von dem Menschen wieder erregt wird; hier wie dort wird der normale Zustand wieder hergestellt durch einen neuen, freien Entschluß Gottes, durch die Gnade und Offenbarung.

Worin besteht also das Originelle dieser neuen Lehre,

wenn nicht in einem größern Aufwande scholastischer und patristischer Formeln und Phrasen? Wo sind die neuen, „nie zuvor betretenen" Pfade, welche Schelling uns zu führen vorgiebt?

Schelling rühmt sich, die Vernunft mit dem Glauben, den Rationalismus mit dem Empirismus versöhnt und somit die Aufgabe gelöst zu haben, mit welcher die Philosophie seit Jahrhunderten sich vergeblich abmühte. Und wie kommt diese Versöhnung zu Stande? Schelling sagt: die Vernunft kann die Existenz Gottes nicht beweisen, kann nicht vom Begriffe Gottes aus zu dessen Sein gelangen; also müssen wir das Sein schlechthin setzen und von da aus erst zum Begriff Gottes gelangen. „Wir wollen das Sein als existirend haben," so lautet der Ausspruch Schellings. Aber durch was wird dies Sein gesetzt? Durch die Erfahrung? Nein! denn die Erfahrung kennt nur einzelne und bestimmte Seinsformen, nicht ein Sein an sich. Das Sein an sich oder das Nothwendigseiende ist also immer nur ein Begriff, eine Abstraction, und dessen Setzen als unmittelbarer Anfang alles Denkens ist selbst nur ein willkührlicher Act des Denkens. „Ich setze das Sein vor aller Idee," sagt Schelling, „darum bin ich nicht transscendent, denn ich überschreite Nichts, weil ich gleich vom Transscendenten anfange." D. h. die Gesetze des Denkens gelten nicht für mich, weil ich gleich von vornherein erkläre, daß ich sie nicht gelten lassen will. „Kant," (heißt es weiter) „verbietet die Transscendenz nur der dogmatisirenden Vernunft, die von sich ausgeht; aber er verbietet nicht, vom Begriff des Nothwendigexistirenden aus zum höchsten Wesen, als Posterius, zu gelangen." O! ehrwürdiger Kant! was würdest Du sagen, wenn Du diese neue Entdekkung der positiven Philosophie vernähmst? Du glaubtest durch Deine scharfsinnige Dialektik alles Hinausschweifen über die

Erfahrung in leeren Begriffen auf immer abgeschnitten und in seiner Nichtigkeit gezeigt zu haben; aber diesen neuen Weg der „absoluten Transscendenz“ hattest Du nicht vorausgesehen und darum auch nicht verstopft; Du dachtest nicht daran, daß nach Dir Einer kommen würde, der da spräche: Eben weil wir von dem Denken aus nicht über die Erfahrung hinausgelangen können, eben darum will ich mich gleich von vornherein, durch einen „absoluten und resoluten“ Act meines Willens, über das Denken und die Erfahrung hinaus versetzen. Du ahntest nicht, als Du Deine Kritik der Vernunft schriebst, um die Grenzen des Erkennbaren auf immer festzustellen, daß nach weniger als einem halben Jahrhundert eine Philosophie auferstehen würde, welche zu ihrem Motto den Spruch wählte: „Glaube, wenn dir auch Außerordentliches sich darstellt!“ d. h. mit andern Worten: Credo, quia absurdum est.

Achtes Kapitel.

Schlußbetrachtungen.

Am Schlusse unsrer Untersuchungen angelangt, überblicken wir noch einmal deren Resultate und versuchen namentlich, über die Stellung unsrer neuern Philosophie zu den wissenschaftlichen, politischen und socialen Interessen der Gegenwart und unsres Volkes uns Rechenschaft zu geben.

Wir knüpfen diese Betrachtungen an folgende Fragen an:

Welche Zwecke hat sich die moderne Philosophie gesetzt?

Wie hat sie diese Zwecke erfüllt?

Wie verhalten sich diese Zwecke zu den Interessen und Bedürfnissen des praktischen Lebens und der allgemeinen Kulturentwicklung unsrer Zeit und unsres Volks?

Zu allen Zeiten hat es die Philosophie als ihre Aufgabe betrachtet, ein Absolutes zu finden, d. h. einen Standpunkt oder ein oberstes Prinzip, von welchem aus und durch welches sie das Wesen der Dinge und ihren Zusammenhang unter einander, die Bedeutung und den Zweck des menschlichen Lebens, kurz Alles in Allem zu erkennen und zu erklären vermöchte.

So forschte schon die frühste griechische Philosophenschule, die ionische, nach den ersten Ursachen oder Elementen der Natur; so strebten die Eleaten, das wahre

Sein aller Dinge zu erkennen, und alle folgende Philosophen, Plato, Aristoteles, die Stoiker, hielten fest an dieser Erklärung der Philosophie, daß sie Wissenschaft des wahrhaft Seienden oder des wahren Wesens der Dinge sei. Alle diese Philosophen suchten sich über das Einzelne, Mannigfaltige der Erfahrung zu erheben zu einer Einheit oder einem Allgemeinen, um von da aus erst wieder das Einzelne zu erkennen, aber nicht mehr in der Vereinzeltheit, Zufälligkeit und Verwirrung, in welcher es uns die Erfahrung entgegenbringt, sondern geordnet und in ein System gebracht durch seine Stellung zu jener obersten Einheit.

Der modernen, aus dem Christenthume hervorbrechenden Philosophie war ein solcher oberster Punkt alles Wissens, ein solches Absolutes, gleich von vornherein, als das Erste und Ursprünglichste, gegeben. Es war dies die Idee Gottes nebst den damit zusammenhängenden Ideen von dessen Verhältniß zur Welt und zum Menschen.

Die Entwicklung der modernen Philosophie mußte daher nach zwei Seiten hin vor sich gehen. Einmal mußte sie den immer mehr anwachsenden Reichthum der Erfahrung und des Lebens jener obersten Idee unterordnen und dadurch zum Systeme gestalten; andrerseits mußte sie jene Idee selbst aus ihrer Abhängigkeit von dem positiven Dogma herauslösen, um sie in freier Forschung sich zu eigen zu machen.

Beides geschah, namentlich durch Descartes und seine Schule. Die Autorität der Kirche und überhaupt jeder positiven Satzung ward verworfen und die Autonomie des Denkens proclamirt. Zugleich gewann die, früher so dürftige Metaphysik durch die Aufnahme physikalischer, physiologischer, psychologischer Erfahrungen eine bedeutende Erweiterung. Am Wenigsten gelang noch die philosophischsystematische Gestaltung der praktischen Wissenschaften, der Moral,

des Rechts, der Politik und Geschichte, theils, weil hier die Erfahrungen mangelhafter waren, als auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, theils, weil die Freiheit des Forschens hier größeren Beschränkungen unterlag.

Je mehr man nun aber zur Anerkennung der Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge in der Welt gelangte, mit andern Worten, je mehr sich die erfahrungsmäßige Kenntniß des Einzelnen entwickelte, desto größer ward die Kluft zwischen dieser erfahrungsmäßig gegebnen Mannigfaltigkeit und jener Einheit, die man denkend, im Begriffe, als deren gemeinsames und oberstes Prinzip festzuhalten suchte. Das Gefühl dieses Abstandes und der Unzureichendheit der allgemeinen Begriffe zur Erklärung des Einzelnen veranlaßte, namentlich in England und Frankreich, eine Lossagung der Erfahrungswissenschaften von der Philosophie und eine Reaction innerhalb dieser Letztern selbst gegen das ihr zu Grunde liegende Prinzip eines absoluten Wissens.

So fand Kant die Philosophie. Er sah die Nothwendigkeit ein, den Gedanken an ein absolutes Wissen durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der Erfahrung, aufzugeben, auf die Erkenntniß eines schlechthin außerhalb der Erfahrung stehenden Prinzips und auf die Ableitung der erfahrungsmäßigen Mannigfaltigkeit aus diesem Einen und Einfachen zu verzichten und sich, auf theoretischem Gebiete, mit der Einordnung der Erscheinungen unter gewisse Formen der Auffassung und mit der Voraussetzung einer höhern, allgemeinern Einheit, doch ohne wirkliche Erkenntniß derselben, zu begnügen.

Um so strenger hielt Kant auf dem praktischen Gebiete an der Idee des Absoluten fest. Die Form, unter welcher diese Idee hier auftrat, war die des unbedingt gebietenden Sittengesetzes oder der unbedingten Freiheit des Menschen. Dieser sollte Alles untergeordnet, nach ihr sollten alle Ver-

hältnisse des Lebens — der Einzelnen wie der Gesellschaft — bemessen werden.

Einfach genug war dieses Prinzip allerdings, nur zu einfach, denn es ließ sich von ihm aus auf keine Weise zu einem wirklichen Thun gelangen, also auch nicht zu einer Erklärung oder Beurtheilung der vorhandnen sittlichen, politischen, socialen Verhältnisse. Daher wurden Zugeständnisse aller Art und Umgestaltungen des Prinzips selbst nöthig, um der Erfahrung, dem Leben zu genügen. Gegenüber der absoluten Verwerfung jedes äußeren, sinnlichen Zweckes, wurde dennoch die Sinnlichkeit wieder anerkannt, und zwar in ihrer schlechtesten Gestalt, als bloßer Trieb nach Wohlergehen, nach Genuß; die Tugend, welche vorher als vollkommne Abkehr von dem Aeußerlichen, als Einkehr in sich selbst, als sich selbst genügend dargestellt worden war, sollte nun doch wieder verbunden sein mit der Glückseligkeit, und erst in dieser Verbindung sollte das höchste Gut, die Bestimmung des Menschen und der göttliche Weltplan bestehen.

Doch, damit nicht genug! Das oberste Prinzip alles Handelns mußte nothwendig auch Prinzip der Vergesellschaftung der Menschen, der rechtlichen und staatlichen Verhältnisse sein. Die innere Freiheit verwandelte sich daher in eine äußere, in die vollkommenste Unbeschränktheit des äußern, also auf das Sinnliche gerichteten Thuns des Menschen.

War nun jene innere Freiheit zu beschränkt in ihren Aeußerungen, um überhaupt etwas Positives hervorzubringen, um nur irgend einen bestimmten Kreis des Wirkens auszufüllen (da sie, streng genommen, gar nicht handeln durfte), so war diese äußere Freiheit zu ungemessen, als daß mit ihr die Ordnung des Lebens hätte bestehen können. Neben der absoluten äußern Freiheit eines Individuums fand die eines zweiten nicht Raum. Sie mußte also wieder beschränkt

werden, und zwar so, daß die Freiheit des Einen mit der des Andern bestehen könne.

Dadurch sollte zugleich das Entstehen des Staats aus einem Vernunftgesetz erklärt werden, nämlich aus der Nothwendigkeit einer äußern Macht zur Verwirklichung der Rechtsidee, d. h. der Beschränkung der äußern Freiheit jedes Einzelnen zu Gunsten der Freiheit aller Uebrigen.

Allein wo ist das rechte Maß dieser Beschränkung? Wenn die Freiheit nur darin besteht, daß der Mensch schlechthin seinem Willen gehorcht und ihm Alles unterwirft, so ist eine Vereinigung mehrerer Willen entweder gar nicht, oder, wenn sie zwangsweise hergestellt wird, nur auf der Basis einer vollkommnen Gleichheit der Rechtssphären, also auch des Besitzthums, möglich, und der Staat hat lediglich die Aufgabe, diese Gleichheit, so oft sie gestört wird, wiederherzustellen.

Dadurch kommen wir aber nicht vorwärts; diese Idee des Rechts und Staats enthält kein Motiv des Kulturfortschritts; noch weniger ein Motiv der Befreundung verschiedener Nationen.

So sah sich denn Kant genöthigt, abermals ein neues Element in sein ursprüngliches Prinzip aufzunehmen. Die Völker sollen ihre Freiheit gegenseitig achten, gleich den Individuen; sie sollen Frieden halten; daß sie es aber wirklich thun, daß ein völkerverbindender Verkehr zu Stande kommt, Das bewirkt die Natureinrichtung, wonach der Mensch genöthigt ist, sich zur gemeinsamen Erreichung des Zwecks seines Lebens, welcher ihm Ausbildung aller seiner Kräfte, Kulturfortschritt gebeut, mit andern Menschen zu verbinden, wonach also auch Völker, die durch Sprache und Nationalität getrennt sind, doch durch den Verkehr sich einander nähern.

So hat sich denn allgemach bei Kant die Freiheit — das Prinzip seiner praktischen Lebensanschauung — aus einer rein innerlichen, idealen, in eine äußere, materielle, und wieder aus einer vereinzelten, ausschließenden, unproductiven in eine gesellige und productive verwandelt. Die Bestimmung des menschlichen Lebens ist hiernach nicht mehr das spiritualistische Sichabkehren von der materiellen Außenwelt, sondern der Verkehr mit ihr und mit der Gesellschaft; das Thun des Menschen ist nicht mehr bedingt durch ein abstractes Vernunftgebot, sondern durch das Gesetz natürlicher Entwicklung, welches ihn mit andern Menschen verknüpft und die ganze Menschheit auf der Bahn eines gemeinsamen Kulturfortschritts vorwärts treibt.

Oder ist dies doch nicht der wahre Zweck des menschlichen Lebens? Ist dieser ganze Fortschritt nur ein Aeußerliches, Unwesentliches? Geht die wahre Ausbildung des Menschen im Innern ihren Gang fort, gänzlich abgekehrt von jenen äußern Zwecken, und findet sie ihr Ziel erst in einer jenseitigen, übersinnlichen Welt? Hier fehlt die letzte Entscheidung Kants zwischen den Aussprüchen seiner „Kritik der praktischen Vernunft," welche das Letztere annehmen läßt, und seinen andern Schriften, welche die Bestimmung des Menschen in dem Kulturfortschritt der Menschheit zu suchen scheinen. Der Widerspruch zwischen Kant, dem Philosophen, der nothwendig ein Absolutes, ein Höchstes und Letztes haben mußte, und Kant, dem unbefangenen Beobachter der menschlichen Natur, der in dem Menschen den Trieb der Entwicklung, der Vergesellschaftung, der Civilisation entdeckte und anerkannte, dieser Widerspruch ist ungelöst geblieben, und Kant war zu ehrlich, um ihn auch nur, wie dies seine Nachfolger gethan haben, zu beschönigen oder zu verstecken.

Durch den Kantschen Kriticismus war also eigentlich die bisher von der deutschen Philosophie verfolgte Richtung aufgegeben, die Richtung nämlich auf ein einziges oberstes Prinzip der gesammten Weltanschauung und, was daraus folgte, auf eine systematische Ableitung aller Erkenntnisse oder Begriffe aus diesem Einen. Die Idee Gottes, in welcher die bisherige Philosophie jenes absolute Prinzip aller Dinge gefunden hatte, ward bei Kant zum bloßen Ideal, welches zwar wohl gedacht, zu welchem auch in gewissen Fällen die letzte Zuflucht genommen werden durfte, aus welchem aber Nichts abzuleiten war, was nicht auch schon aus den Gesetzen der Erfahrung und des Bewußtseins sich ergab.

Ueberhaupt trat das Prinzip des Erkennens a priori oder das constructive Prinzip — das eigentliche Lebensprinzip der, nach absolutem Wissen strebenden Philosophie — bei Kant überall zurück vor dem kritischen, d. h. der Anerkennung der Bedingtheit unsres Wissens durch die Erfahrung. Der Versuch einer Construction der Materie, in der „Metaphysik der Natur,“ so wie der weitergreifende einer Auffassung des Alls der Dinge nach der Idee der organischen Entwicklung, in der „Kritik der teleologischen Urtheilskraft,“ blieben vereinzelt und gaben sich selbst nur als Versuche, nicht als Consequenzen eines allgemeineren Prinzips.

Daß in der praktischen Philosophie Kants das kritische Prinzip vor dem constructiven überwog, daß der Versuch, das ganze Thun des Menschen und die gesammten Zustände der menschlichen Gesellschaft aus der Idee der innern Freiheit zu erklären, ebenfalls nur Versuch blieb und der Erfahrung, der Beobachtung des natürlichen Entwicklungsganges der Menschheit fast überall den Platz räumen mußte, ist oben bereits des Weiteren auseinandergesetzt worden.

Durch diese Unentschiedenheit seiner Tendenz, die überall

ein Absolutes im Hintergrunde zeigte und doch nirgends dazu kam, es wirklich zu erfassen, kündigte sich das System Kants sogleich als ein bloßes Uebergangssystem an. Dieser Uebergang konnte nun nach zwei Seiten hin stattfinden. Ging man dem kritischen Grundgedanken Kants nach, daß es keine Erkenntniß über die Erfahrung hinaus gebe, also auch keine Ableitung des gegebnen Mannigfaltigen aus einem einzigen, schlechthin einfachen Prinzipe, sondern lediglich eine Verknüpfung, Vergleichung und gegenseitige Bestimmung desselben unter sich, so mußte man auf ein gänzliches Aufgeben des bisherigen Zwecks der Philosophie, der Idee eines absoluten oder constructiven Wissens, kommen, also dahin, wohin die Engländer und Franzosen, unter dem Einflusse eines consequenten Skepticismus, bereits gekommen waren. Das Gebiet der theoretischen Forschung, die Natur, wäre dann ausschließlich der Erfahrung anheimgefallen, d. h. der allseitigen, durch fortgesetzte Beobachtungen, Experimente und daraus gebildete allgemeine Prinzipien vorwärtsschreitenden Forschung, welche auch wirklich in England ausschließlich den Namen der Philosophie in Besitz genommen hat. Für die dadurch dem menschlichen Geiste entzogene Befriedigung absoluten Wissens konnte man ihn entschädigen durch Hinweisung auf ein unendliches praktisches Streben, auf eine schrankenlose Erweiterung seiner Beziehungen zur Außenwelt und zur Gesellschaft.

Allein der nachhaltigen Wirkung dieses kritischen Grundgedankens stand die übrige Haltung der Kantschen Philosophie und die ganze Richtung des deutschen Geistes, in welcher dieselbe wurzelte, entschieden entgegen. Abgesehen von dem metaphysischen Elemente, welches in den Kategorien Kants (z. B. dem Begriff der Substanz) zurückgeblieben war, gewährte auch die von ihm beibehaltene Idee der Dinge an sich

der auf ein Absolutes aufgebauten Meinung, des Denkens einen festen und vollkommenen Abschluß. Desgleichen mußte die Idee der Vernunft oder Freiheit, welche Kant an die Spitze seiner praktischen Philosophie stellte, so sehr sie auch mit kritischen Elementen versetzt und den Gesetzen empirischer Entwicklung angepaßt war, dennoch, ihrem Grundwesen nach, nothwendig wieder in eine ideale, transcendente Richtung umschlagen.

Und so geschah es in der That. Schon Fichte stellte die Idee des Absoluten, als oberster Einheit alles Erkennens und Handelns, wieder her. Zwar ward das Absolute, welches Fichte ins Ich verlegte, von der Bewegung des Lebens erfaßt und aus einem Prinzip absoluter Einfachheit und Abgeschlossenheit in ein Prinzip stetigen Fortschreitens, aus einem metaphysischen in ein rein praktisches Prinzip verwandelt; allein ebensobald schlug es wieder nach der entgegengesetzten Seite um und riß das Ich mit sich empor, aus seiner natürlichen Stellung inmitten der materiellen Außenwelt zu dem mystischen Anschaun eines höheren, rein übersinnlichen Seins. Wir erinnern uns, daß Fichte die Idee des Ich gleich anfangs unter einem doppelten Gesichtspunkte auffaßte, einmal als einfache Einheit, sodann als unendliches Streben. Die Vermischung beider Richtungen ergab eine Art von Construction, indem das Ich über sich selbst hinausstrebte, sich ein Nichtich entgegensetzte, aber auch von diesem Nichtich in sich zurückkehrte. Allein eine wirkliche Erkenntniß der Außendinge vom Ich aus ward dadurch weder erreicht, noch selbst angestrebt, sondern lediglich die Anerkennung der Herrschaft des Ich über die Außendinge und der Unselbstständigkeit dieser Letztern. Die Tendenz der Fichteschen Philosophie war also nicht blos, wie die der Kantschen, eine überwiegend, sondern eine ausschließend praktische, lediglich auf das Verhalten und die Be-

stimmung des Menschen, nicht auf die Erkenntniß der Natur gerichtete.

In der Durchführung dieser Tendenz ging nun Fichte nach beiden Seiten hin ungleich weiter, als Kant. Die Richtung nach vorwärts, auf den politischen und Kulturfortschritt, welche Kant erst hinterher, durch einen richtigen Instinct geleitet, seiner ursprünglich rein idealistischen Lebensansicht einverleibt hatte, fand sich bei Fichte gleich von vornherein anerkannt und prinzipmäßig durchgeführt. Nur in der Beengung und Gängelung dieses Fortschritts durch administrative Bevormundung und Centralisation verrieth sich die unaustilgbare Neigung des Philosophen zum Absoluten, Abgeschlossenen, von einem Punkte aus zu Leitenden, die Scheu vor den Folgen einer vollkommen freigegebnen Kulturbewegung.

Umgekehrt aber blieb auch Fichte, als er sich einmal wieder von dieser wahrhaft praktischen Richtung ab- und zu der entgegengesetzten gewandt hatte, nicht, wie Kant, bei der bloßen Erhebung des Ich zu einer rein idealen Freiheit stehen, sondern löste das Ich selbst auf in der Idee eines höheren Prinzips, des göttlichen Wissens, in dem es sich gleichsam verlieren oder aufgeben sollte. Zwar suchte er von hier aus abermals einen Uebergang in die Welt des Endlichen zu gewinnen, indem er lehrte, das einfache Wesen Gottes reflectire sich in der Welt, und der Mensch habe die Bestimmung, diese Offenbarung des Uebersinnlichen im Sinnlichen in der Wissenschaft, der Kunst, dem Staatsleben zu erkennen und vollbringen zu helfen. Allein diese Auffassung des Sinnlichen, als eines bloßen Abglanzes oder einer Fülle des Uebersinnlichen, war weit verschieden von jener frühern praktischen Richtung Fichtes, welche der Kulturentwicklung, d. h. der Aneignung und Beherrschung der materiellen Außenwelt durch den Menschen einen selbstständigen Werth beilegte.

Hatte Fichte die absolute Einheit und Selbstbefriedigung des Denkens darin gesucht, daß das Ich alles außer ihm Befindliche, die ganze Welt der Dinge von sich abstoßen, gleichsam als nicht daseiend oder doch erst auf seinen Wink hervortretend betrachten sollte, so versuchte, andrerseits, Schelling, das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein zu erweitern, das Ich mit den Objecten zu identificiren und Beide als bloße Momente oder Stufen eines höhern, wahrhaft Absoluten darzustellen. Schelling wollte die Hypothese Kants von einem intuitiven Verstande zur Wahrheit machen und die ganze Welt der Dinge gleichsam von innen heraus, in ihrem Werden, ihrer Entwicklung aus dem Einfachsten zu immer höheren Formen erfassen.

Unstreitig ist dies die consequenteste, ja die einzig consequente Methode der Philosophie, insofern nämlich Philosophie eine Wissenschaft bedeutet, welche alle Dinge aus einem obersten Prinzipe ableiten will. Dies Prinzip kann unmöglich ein außerhalb der Dinge stehendes sein, welches dieselben nur durch einen ihm äußerlichen, freien Act schafft und auf ebenso äußerliche Weise in deren Gang eingreift, sondern es muß in den Dingen selbst leben und weben; es muß in sich eine Nothwendigkeit der Entwicklung haben, denn eine solche Entwicklung, eine Mannigfaltigkeit von Daseinsformen ist thatsächlich gegeben und muß also auch in dem Absoluten selbst ihren Grund und ihre Erklärung finden.

Nach der gewöhnlichen Ansicht, welche die Dinge schlechthin als durch einen freien Act eines außerweltlichen Wesens geschaffen betrachtet, besteht unter den Dingen kein organischer Zusammenhang, sondern jedes bezieht sich nur direct auf den Schöpfer; die Beziehung selbst ist aber durch Nichts vermittelt oder erklärt. Die constructive Methode wollte eine solche Erklärung und einen solchen Zusammenhang herstellen

durch eine stufenweise Entwicklung der Dinge, wo dann also jede Stufe aus einer vorhergehenden hervorgeht und die schaffende Urkraft sich nicht in einem Wesen concentrirt, sondern gleichsam auf die ganze Stufe der Wesen vertheilt.

Dieser Versuch einer Construction der Welt nach der Idee stufenweiser Entwicklung aus dem Einfachsten heraus ward jedoch von Schelling nur auf einem Gebiete der Erscheinungen, dem der Natur, durchgeführt, während er die Erscheinungen der moralischen Welt nicht nach demselben Gesetze stetiger Entwicklung, sondern nach der mystischen Idee einer Rückkehr des Endlichen in das Unendliche, also einer Umkehrung des ganzen Processes, auffaßte. Dadurch wurde der ganze Standpunkt der Betrachtung wieder verrückt, denn es war nun ausgesprochen, daß das Absolute nicht blos jener Proceß des Werdens oder der Entwicklung sei, als welcher es sich in der Natur darstellt, sondern Etwas außer und über demselben, ein selbstständiges Wesen, von welchem jener Proceß aus- und in welches er zurückgeht. Daraus entstanden nun die vielerlei Versuche, welche Schelling machte, um zu erklären, wie das selbstständige Sein des Absoluten sich verhalte zu der Welt des endlichen Werdens, die, einestheils, aus ihm abgeleitet werden soll, und die doch, andrerseits, sein eigentliches Wesen, als ein unwandelbares, nicht berühren darf. In Bezug auf diese Versuche, zu denen auch, als der neuste, die sogenannte positive Philosophie Schellings gehört, verweisen wir auf die einzelnen Ausführungen an den betreffenden Stellen.

Ungleich consequenter, als bei Schelling, trat der Gedanke einer Construction der gesammten Welt aus einem einzigen Prinzipe bei Hegel auf. Bei ihm ging die Entwicklung nicht blos durch die Natur, sondern ebenso auch durch das Reich des Geistigen fort; als die höchste Form und der

Endzweck, worauf dieselbe hier sich richtete, erschien die Ausbildung des politischen Lebens und die Geschichte, als Verwirklichung der Freiheit. Freilich endete auch diese Philosophie in einen ungelösten Widerspruch, denn, als ein in sich abgeschlossenes System des Wissens, mußte sie doch zuletzt die Bewegung des Geistes in irgend einem Punkte fixiren, mußte einen Abschluß derselben herbeiführen, und so erschien immer wieder am Ende des Processes ein absolut Beharrliches und Vollendetes, eine absolute Persönlichkeit, als über dem Processe stehend und von ihm nicht berührt. Während die Menschheit auf dem Gebiete politischer und geschichtlicher Entwicklung ins Unendliche fortschreitet, soll sich doch gleichzeitig der Einzelne über diesen Proceß erheben und in der Erfassung eines Absoluten, in der Religion, Kunst und Wissenschaft, auf einmal die volle Befriedigung und den Abschluß seines Strebens finden. Hier, wie gesagt, blieb ein ungelöster Widerspruch, der die Schule selbst spaltete.

Ein ungleich bescheidneres Ziel, als die ebengenannten Philosophen, setzte sich Herbart. Er nahm die Mannigfaltigkeit der Wesen als gegeben an, wies die Forderung einer Erklärung ihres Entstehens ab durch den Glauben an eine höhere, unbegreifliche Kraft, und beschränkte daher die metaphysische Erkenntniß auf die Construction der wechselnden Zustände und Verhältnisse der Wesen aus ihrem, als unwandelbar und einfach vorausgesetzten Sein. Wenn diese Methode an Consequenz und Kühnheit hinter jener absolut constructiven zurückblieb, so stand sie dagegen der erfahrungsmäßigen Betrachtung der Dinge ungleich näher. Im Praktischen nahm Herbart ebenfalls eine vermittelnde Stellung ein zwischen der rein idealistischen und der praktischen Richtung; er erkannte den Werth des Kulturfortschritts, der politischen und socialen Entwicklung der Menschheit an, doch nur unter der regelnden

und schirmenden Obhut einer, unabhängig von diesen äußerlichen Verhältnissen im Innern des Menschen selbst sich bildenden Gesinnung und Einsicht.

Dies sind, in einem kurzen Ueberblick, die Resultate der Anstrengungen, welche unsre Philosophie seit Kant gemacht hat, um einen Abschluß und eine Befriedigung des menschlichen Denkens — sei's im Wissen, sei's im Handeln — herzustellen, oder, wie es die Philosophen nennen, um ein Absolutes zu finden. Wir sehen, wie wenig ihnen dies gelungen ist; wie einige dieser Philosophen selbst die Unmöglichkeit einer absoluten Erkenntniß, einer Erkenntniß a priori, eingesehen und deshalb diese Idee entweder geradezu aufgegeben oder doch wesentlich beschränkt haben; wie andere zwar eine Durchführung derselben versucht haben, wie sie aber dabei in die mannigfachsten Widersprüche verfallen sind, Widersprüche, die sich sämmtlich auf den einen zurückführen lassen, daß nämlich dieses sogenannte absolute Wissen die Welt der Erscheinungen, der physischen wie der moralischen, als abgeschlossen betrachtet und betrachten muß, um sie mit seinem System umspannen zu können, während doch das Leben, die Erfahrung unwiderleglich das Gegentheil beweist und daher auch die Philosophie fortwährend zur Verleugnung ihres eignen Prinzips, zu Abweichungen und Zugeständnissen aller Art nöthigt. Namentlich auf praktischem Gebiete sahen wir die Philosophie in vielfachem Conflict mit den Anforderungen und Thatsachen des Lebens, bald diesen Anforderungen trotzig sich entgegenstemmend, bald ihnen nachgebend und ihr Prinzip ihnen zum Opfer bringend.

Um jedoch die Stellung, welche unsre neuste Philosophie zum Leben, zu den wissenschaftlichen und praktischen Interessen und Bedürfnissen der Gegenwart eingenommen hat, vollständig zu begreifen und somit die Aufgabe zu lösen, die wir

uns beim Beginn dieses Werks stellten, wollen wir jetzt noch deren Leistungen nach den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens, auf denen sie sich bewegen, prüfend durchgehen.

Betrachten wir zunächst die Wirkungen unsrer Philosophie auf den verschiednen Gebieten der Naturwissenschaft, so finden wir dieselbe bemüht, durch ihre sogenannten Erkenntnisse a priori die Erfahrung entweder gänzlich überflüssig zu machen oder doch zu ergänzen und zu leiten, also, mit einem Worte, an die Stelle der gebräuchlichen empirischen Methode eine andere, die speculative oder constructive zu setzen. Um über den Werth oder Unwerth dieser neuen Methode, im Verhältniß zu der alten, urtheilen zu können, möge Das, was wir über den Gegensatz beider Verfahrungsweisen bereits früher (namentlich in der Kritik der Schellingschen und Herbartschen Naturphilosophie) ausführlicher gesagt haben, hier übersichtlich wiederholt werden.

Die empirische Methode beruht auf der Ansicht, daß jedem Naturwesen ein eigenthümliches Prinzip inwohne, welches nur annäherungsweise durch Beobachtung und Vergleichung mit andern Wesen, also auf empirischem Wege, erkannt werden könne; daß die aus diesen Beobachtungen abstrahirten Gesetze niemals für sich allein hinreichend seien, um daraus neue Eigenschaften oder Verhältnisse der Dinge ohne die Beihülfe der Erfahrung zu erkennen; daß folglich auch ein abgeschloßnes System der Naturerkenntniß oder eine Construction, d. h. eine Vorausbestimmung des Naturlaufs vor der Erfahrung, ja wohl gar über alle Erfahrung hinaus, durchaus unmöglich sei. Die wahre empirische Methode verkennt keineswegs den stetigen Zusammenhang aller Naturwesen unter einander, im Gegentheil, sie sucht diesen Zusammenhang immer mehr zu vervollständigen durch Zurückführung

des anscheinend Ungleichartigen auf Gleichartiges, durch Auffindung neuer Mittelglieder zwischen dem anscheinend Getrennten, durch Aufhebung der schroffen Unterschiede, welche eine unvollkommnere Erfahrung zwischen den Dingen aufgestellt hat. Wenn sie daher aus der Summe der gemachten Beobachtungen allgemeine Resultate abstrahirt, diese als Naturgesetze oder Naturprinzipien aufstellt und sich ihrer als Grundlage zu weiteren Erkenntnissen bedient, so thut sie dies jederzeit mit dem Vorbehalt, diese allgemeinen Erkenntnisse selbst wieder umzugestalten, sobald neue Beobachtungen deren Unzureichendheit erwiesen haben. Sie maßt sich daher auch nie an, eine vollständige Erkenntniß von der Natur zu besitzen, sondern erkennt in jedem Augenblicke die Unvollständigkeit ihrer Beobachtungen und Begriffe und die Nothwendigkeit einer fortschreitenden Erweiterung ihres Wissens durch fortgesetzte Forschungen bereitwillig an.

Ganz im Gegensatz hierzu, behauptet die constructive Methode, aus gewissen Grundbegriffen oder aus einem einzigen obersten Grundbegriffe die ganze Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, ihren Zusammenhang, die Gesetze ihres Entstehens, Bestehens und Vergehens ableiten und erklären zu können. Dieses Beginnen, welches sich zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Formen wiederholt hat, tritt auch in unsren neusten philosophischen Systemen (mit einziger Ausnahme des Fichteschen), bald mit größerer, bald mit geringerer Consequenz, bald bescheidner, bald anmaßender auf. Kant versuchte, aus dem Begriffe zweier Grundkräfte, Herbart aus dem Begriffe gewisser einfacher Substanzen die Existenz der Materie zu erklären und die allgemeinen Gesetze der Bewegung und Gestaltung in der Natur abzuleiten; Schelling und Hegel, damit nicht zufrieden, betrachteten die ganze Natur als einen Proceß der Selbstentwicklung eines einzigen

Prinzips und glaubten sich daher berechtigt, aus dem Begriffe dieses urschöpferischen Prinzips, den sie im reinen Denken oder in der intellectuellen Anschauung zu besitzen vorgaben, die ganze Welt der Erscheinungen herauszuspinnen.

Allen diesen Systemen, namentlich jedoch den beiden letztgenannten (die man als die consequentesten Versuche einer Naturphilosophie betrachten darf, da die von Kant und Herbart sich noch vielfach auf die Erfahrung beziehen und überhaupt nur in beschränktem Maße von der Construction a priori Gebrauch machen) liegt offenbar eine falsche Ansicht von dem Begriff der Entwicklung zu Grunde. Allerdings ist die Natur eine Stufenfolge von Entwicklungen und es muß sich daher jede Daseinsform auf eine andre, einfachere zurückführen, es muß sich ein verwandtschaftliches Verhältniß, eine größere oder geringere Gleichartigkeit der Grundbestandtheile bei allen, auch den scheinbar ungleichartigsten Wesen auffinden lassen, denn sonst wäre überhaupt eine Erkenntniß der Dinge unmöglich, da diese nur unter der Voraussetzung einer Gleichartigkeit des erkennenden Subjects mit den zu erkennenden Objecten (folglich auch dieser untereinander) denkbar und begreiflich ist. Allein ebensogewiß, wie diese Gleichartigkeit der Grundbestandtheile, ist auch die Verschiedenheit der Bildungsprinzipien der einzelnen Dinge, denn ohne diese würden wir weder die Dinge unter sich, noch uns von den Dingen unterscheiden können. Die Entwicklung nun, vermöge welcher die allgemeinen Elemente von diesen eigenthümlichen Bildungsprinzipien geformt und in bestimmte Gestaltungen gebracht werden, ist ein Act, den wir zwar an uns selbst unmittelbar erfahren (nämlich als den unendlichen Trieb der Thätigkeit), den wir aber an allen übrigen Wesen nur mittelbar und annäherungsweise, durch seine Wirkungen auf andre

Bildungsformen und, in letzter Instanz, auf die unsrem eignen Wesen inwohnenden Elemente, zu erkennen vermögen.

Die Tendenz der empirischen Methode geht nun dahin, diese mittelbare Erkenntniß von dem eigenthümlichen Wesen der Dinge so weit als möglich und immer weiter auszudehnen, und zwar dadurch, daß sie jedes Ding in immer mehr Beziehungen zu andern Dingen bringt, also immer neue Wirkungen desselben kennen lernt und dadurch der Substanz immer näher rückt, wobei der Zwischenraum zwischen der erkennenden oder reproductiven Thätigkeit des Subjects und der productiven des Objects zwar fort und fort kleiner wird, aber doch niemals ganz verschwindet. Auf dieser richtigen Einsicht in die Natur des menschlichen Erkennens beruht die unendliche Erweiterungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der empirischen Methode, von welcher wir oben sprachen. Die Naturphilosophie dagegen verwechselt den praktischen Trieb des Menschen (welcher uns unser eignes Selbst unmittelbar, durch Selbstentwicklung, zum Bewußtsein bringt) mit dem Act des Erkennens eines fremden Selbst und seiner Entwicklung, welcher nothwendig ein nur mittelbarer ist.

Hiermit glauben wir die Unvereinbarkeit der Naturphilosophie mit den Gesetzen unsres Bewußtseins und der Erfahrung hinlänglich nachgewiesen zu haben. Wenn die Anhänger der Naturphilosophie von ihr rühmen, daß erst durch sie den Naturwissenschaften ein höherer Aufschwung und ein regeres Streben nach allseitiger Durchdringung der Natur gegeben worden sei, so können wir diese Behauptung nur unter großen Einschränkungen gelten lassen. Daß es unter den Anhängern der Naturphilosophie einzelne tüchtige Forscher gegeben, welche durch einen genialen Blick und eine kühne Combinationsgabe zu manchen neuen Entdeckungen in den Naturwissenschaften den Grund gelegt, daß die Idee, welche der Naturphilosophie

zu Grunde lag, eine größere Einheit der Naturerkenntnisse herbeizuführen, in gewisser Hinsicht auf den allgemeinen Gang der Naturforschung günstig zurückgewirkt habe, wollen wir nicht ganz in Abrede stellen; allein der eigentliche Anstoß zu dem mächtigen Aufschwunge, den die Naturwissenschaften in der neuesten Zeit genommen haben, ist keineswegs von der Naturphilosophie, sondern von den vereinten Bestrebungen einer Anzahl tüchtiger Empiriker und nächstdem von der gesteigerten Entwicklung der materiellen Interessen, der praktischen Künste und Gewerbe ausgegangen. Könnten wir darüber noch zweifelhaft sein, so würde ein Blick auf die Länder, in welchen die Naturwissenschaften in der höchsten Blüthe stehen, auf England und Frankreich, uns überzeugen müssen, daß nur die zuletzt genannten Factoren, die empirische Forschung und die praktische Anwendung der dadurch gewonnenen Erkenntnisse, nicht aber metaphysische Speculationen einen raschen und sichern Fortschritt der Naturwissenschaften verbürgen; denn bekanntlich haben Engländer und Franzosen von einer Naturphilosophie in unsrem Sinne kaum eine Ahnung, und doch sind uns von dorther die größten und geistvollsten Entdeckungen in allen Theilen der Naturwissenschaften zugekommen, und Niemand wird leugnen wollen, daß diese Wissenschaften in den genannten Ländern von einem höchst intelligenten und universalen Standpunkte aus betrieben werden. Weit eher könnte man behaupten, daß die, zwar geistreiche und glänzende, aber ungründliche und einseitige Behandlung der Naturwissenschaften von Seiten der Naturphilosophen, namentlich aus der Schellingschen Schule, daß das künstliche Spiel mit Formeln und Begriffen, mit Analogien und Parallelen, daß endlich die, durch das constructive Verfahren erzeugte Anmaßung, Alles von selbst und ohne Beihülfe der Erfahrung zu wissen, dem Fortgange der Naturwissenschaften

in Deutschland ebensosehr im Wege gestanden habe, als die nüchtern verständige, praktische Bearbeitung derselben in England und Frankreich ihnen förderlich gewesen ist. Doch, wir dürfen diese Frage über den Vorzug der empirischen oder der naturphilosophischen Methode gegenwärtig auch in Deutschland für factisch erledigt ansehen, und zwar unbedingt zu Gunsten der ersteren, und können daher einer weitern Erörterung derselben uns entheben.

Was wir von den Naturwissenschaften in ihrer Stellung zur Philosophie gesagt haben, Das gilt zum Theil auch von den historischen Wissenschaften, insofern nämlich diese ebenfalls die Erforschung von empirisch gegebenen Thatsachen, von natürlichen Ursachen und Wirkungen zu ihrem Gegenstande haben.

Insofern würden also die Einwendungen, welche wir gegen eine Construction der Natur aus Begriffen erhoben haben, auch auf die Versuche einer Construction der Geschichte Anwendung leiden, wie solche von den meisten unsrer neuern Philosophen in einer oder der andern Weise gemacht worden sind. Wenn also z. B. Hegel (welcher diese Art der Construction am Weitesten getrieben hat) den verschiedenen Völkern verschiedene Missionen oder Rollen zutheilt, so daß also ein jedes Volk sammt allen seinen Zuständen und Thaten als eine nothwendige, a priori zu bestimmende Stufe der Weltgeschichte erscheint; oder wenn er, in der Geschichte der Philosophie, die verschiedenen Systeme mit logischer Nothwendigkeit auf einander folgen läßt (somit jede Möglichkeit eines andern Entwicklungsganges der Geschichte ausschließend), so ist dies sicherlich weder wissenschaftlich zu rechtfertigen, noch für die Methode der Geschichtsbetrachtung ersprießlich.

Weil jedoch bei dieser Frage noch andre, praktische Momente einschlagen, wollen wir dieselbe hier nicht weiter ver-

folgen, sondern ihre genauere Erörterung einem spätern Abschnitte dieser Betrachtungen vorbehalten.

Wir gehen daher jetzt über auf das praktische Gebiet und untersuchen, welches die Stellung der Philosophie zum Leben, zu den sittlichen, politischen und socialen Bedürfnissen der Menschen und insbesondre unsrer Zeit sei.

Wir betrachten hier zunächst die Philosophie in der Stellung, welche sie sich zu dem Menschen als einzelnem giebt, also auf dem Gebiete der Moral.

Fast alle unsre Moralsysteme gehen darauf aus, die sinnliche Natur des Menschen durch irgend ein übersinnliches, ideales Motiv oder Gesetz des Handelns zu unterdrücken und darniederzuhalten, weil sie diese sinnliche Natur für etwas an sich Gesetzloses, nur zu Ausschweifungen Geneigtes, wo nicht gar als ein absolut Böses und Unheiliges ansehen. Daher setzte ihr Kant die transscendentale Freiheit sammt dem Sittengesetz, Fichte das Gebot der absoluten Selbstbestimmung des Ich und später das Gebot einer Erhebung zu dem reinen göttlichen Sein, Schelling ebenfalls die Richtung auf das Uebersinnliche, Herbart endlich die sittlichen Ideen entgegen. Nur Hegel wollte von einer solchen idealen Moral Nichts wissen, sondern suchte die wahren Antriebe zum sittlichen, d. h. vernunft- und naturgemäßen Handeln des Menschen in einer richtigen Anordnung der Verhältnisse und Beziehungen, in denen derselbe lebt, von denen er fortwährend umschlossen und getragen wird, deren Product er gewissermaßen ist. Er bezeichnete daher diese Verhältnisse, z. B. das Familienleben, das Leben im Staat, die Theilnahme an einer Korporation u. s. w., als sittliche Mächte und das Sichhineinleben des Individuums in dieselben als die wahre Sittlichkeit.

Jene idealistischen Moraltheorien sind in mehrfacher Hinsicht unzureichend und in sich widersprechend.

Sie sind widersprechend, weil sie den Menschen in zwei Richtungen spalten, die einander völlig entgegengesetzt und keiner Ausgleichung fähig sind, und weil es völlig unbegreiflich bleibt, wie diese beiden Richtungen im Menschen verbunden sein können oder wie der Mensch aus der einen in die andere überzugehen vermöge. Die transscendentale Freiheit des Menschen, auf welche sich Kant und Fichte berufen, drückt selbst nur diesen Widerspruch aus, statt ihn zu lösen; die Art, wie Schelling die Richtung des Menschen auf das Böse oder das Gute aus einem ursprünglichen Acte seiner Freiheit und einer daraus fließenden Prädetermination aller seiner Handlungen ableitet, schließt vollends alles begreifliche Denken aus, und ebensowenig vermag Herbart anzugeben, auf welche Art die sittlichen Ideen den Willen bestimmen; vielmehr schneidet er diese Frage kurzweg ab und behauptet schlechthin: der Wille solle der Einsicht folgen! Wenn Kant die Einwirkung des rein idealen Sittengesetzes auf die sinnliche Natur des Menschen durch ein den sinnlichen Empfindungen wenigstens in gewisser Hinsicht verwandtes Gefühl, das Gefühl der Achtung, vermitteln will (welches aus der Unterdrückung aller sinnlichen Neigungen durch das Moralgebot entspringe), so wird durch eine solche Erklärung der Widerspruch nur hinausgeschoben, nicht gelöst, denn es fragt sich eben, wie es dem Sittengesetze möglich sei, die sinnliche Natur zu unterdrücken. Ebensowenig frommt es, wenn Herbart psychologisch nachzuweisen sucht, wie durch Einordnung der einzelnen Vorstellungen in Vorstellungsmassen sittliche Maximen entstehen, durch welche alle Strebungen des Menschen eine feste Richtung nach den Ideen hin bekommen; denn entweder müssen die sittlichen Ideen selbst als ein Product des psychologischen Mechanismus, also der sinnlichen Natur des Menschen und ihrer Wechselwirkung mit der Außenwelt, be-

trachtet werden, oder, sollen wir etwas Ursprüngliches in der Seele annehmen, was verursacht, daß die einzelnen Vorstellungen und Strebungen des Menschen gerade diese und nicht die entgegengesetzte Richtung nehmen, so sind wir immer wieder bei dem Problem angekommen, wie kann ein Nichtsinnliches, die Idee, auf ein Sinnliches, die einzelnen Vorstellungen, Begehrungen u. s. w. wirken?

Es ist aber auch jene idealistische Ansicht, zweitens, darum widersprechend, weil sie in sich durchaus kein zureichendes Kriterium für die Beurtheilung menschlicher Handlungen und Verhältnisse enthält und daher ein solches erst anderswoher entnehmen muß. Die einzig consequente Durchführung der idealistischen Ansicht wäre gänzliches Nichtsthun, weil jedes Thun innerhalb der Grenzen der sinnlichen Natur vor sich geht und auf sinnliche Zwecke gerichtet ist; ja selbst die sinnliche Existenz muß consequenterweise derselben anstößig sein. Schelling war (namentlich in der Schrift „Philosophie und Religion") von dem Gedanken einer solchen spiritualistisch ascetischen Entsinnlichung nicht allzu fern; die Uebrigen bewahrte ihr gesunder Sinn vor diesen schroffsten Consequenzen ihrer Ansicht, verwickelte sie aber dadurch in unauflösliche Widersprüche mit sich selbst. Fichte verlangte, der Mensch solle die Gebote seiner Vernunft in der Sinnenwelt zu erfüllen suchen, wenn gleich der äußere Erfolg seiner Handlungen — wegen der völligen Verschiedenheit der sinnlichen Bedingungen des Handelns und ihres übersinnlichen Motivs — dem Letztern unangemessen ausfalle. Er bedachte also nicht, daß schon die Richtung auf das Sinnliche hin, die Beschäftigung mit der materiellen Außenwelt, mit den Bedürfnissen und Interessen des Lebens eine Abweichung von der Idee eines rein idealen Willens enthalte oder daß es mindestens durchaus kein Kriterium gebe, um zu beurtheilen, welche Art von sinnlicher

Thätigkeit der Vernunft entspreche, welche nicht. Zwar weist Fichte an einer andern Stelle der Vernunft einen weiten Spielraum zur Verwirklichung ihrer Ideen an in der Wissenschaft, der Kunst, dem Staate; allein auch hier bleibt unerklärt, inwiefern diese Beschäftigungen der Vernunft entsprechen, da sie doch insgesammt eine Richtung auf das Materielle haben; es wird hier offenbar der sinnlichen Thätigkeit eine Berechtigung zuerkannt, die sich aus der Idee der Vernunft, als eines über das Sinnliche hinausgreifenden Vermögens, durchaus nicht ableiten läßt, die sich vielmehr der Hegelschen Ansicht nähert, nach welcher das Natürliche selbst in sich ein sittliches, vernünftiges Moment enthält.

Wieder in anderer Weise suchen Kant und Herbart der, an sich gänzlich inhaltsleeren Idee eines Handelns nach dem reinen Sittengesetze oder nach der reinen Einsicht einen bestimmten Inhalt zu geben. So stellt Kant die Ehrlichkeit im Verkehr als eine Folgerung aus seinem Sittengesetze dar, obgleich dieses Sittengesetz, seiner Grundidee nach, überhaupt von einem Verkehr der Menschen Nichts wissen dürfte, da aller Verkehr auf sinnlichen Motiven beruht, daher vor dem Sittengesetz der redlichste Erwerb ebenso verwerflich sein müßte, als der Diebstahl, weil Beide gegen dessen rein formalen, d. h. jeder Richtung auf einen äußern Zweck widerstreitenden Charakter verstoßen. Was also angeblich aus dem Sittengesetze gefolgert wird, Das ist vielmehr nur eine Anwendung der natürlichen Entwicklungsgesetze des Menschen.

Noch augenfälliger ist die Anlehnung der Kantschen Moral an diese natürlichen Entwicklungsgesetze in seinen Betrachtungen über die völkerrechtlichen Verhältnisse. Kant stellt den ewigen Frieden als ein Postulat der Vernunft dar, aber er sucht gleichzeitig nachzuweisen, wie die Verwirklichung dieses idealen Vernunftgesetzes durch den natürlichen Entwicklungs-

gang der Menschheit von selbst herbeigeführt werde. Wenn aber auf diesem Wege der sittliche Zweck von selbst erreicht wird, wozu bedarf es dann dazu eines besondern idealen Gebotes? Und wie ohnmächtig erweist sich ein solches Gebot, wenn es zu seiner Geltendmachung der Hülfe natürlicher, sinnlicher Mächte bedarf!

Nicht minder verrathen die praktischen Ideen Herbarts den Mangel eines selbstständigen Kriteriums für die sittliche Beurtheilung, indem sie sich bald (wie die Ideen des Wohlwollens und der Vollkommenheit) an bloße pathologische oder ästhetische Gefühle, bald (wie die Idee des Rechts) an die Autorität des Bestehenden, Traditionellen anlehnen, bald endlich die sittliche Bedeutung und den bildenden Einfluß der natürlichen Entwicklung des Menschen in Staat, Familie und Verkehr anerkennen.

Ein fernerer Mangel der idealistischen Moral ist der, daß sie den Menschen zu sehr als ein isolirtes Wesen auffaßt, daß sie sich nur an dessen Gesinnung wendet, nicht an die äußern Verhältnisse, unter deren Einflusse er steht. Von denjenigen Theorien, welche das idealistische Prinzip in seiner vollen Strenge festzuhalten suchen, kann hier natürlich gar nicht die Rede sein, da sie prinzipmäßig den Menschen von jedem solchen Einflusse äußerer Verhältnisse freizumachen streben müssen. Aber auch da, wo diese Ansicht in milderer Form und mit Berücksichtigung der natürlichen Verhältnisse des Menschen auftritt (wie dies in den meisten der genannten Systeme der Fall ist), bleibt ihr doch immer Das eigen, daß sie diesen Verhältnissen entweder gar keinen oder doch nur einen sehr beschränkten Einfluß auf den Willen zugestehen will, daß sie die sittliche Gesinnung nicht als Product der natürlichen Entwicklungsverhältnisse des Menschen, sondern als eine Macht ansieht, die nach unmittelbaren, innern Gesetzen wirke und

durch diese Gesetze den äußern Lebensgang des Individuums so wie die Gestaltung der socialen Ordnung regle und überwache.

Kant, obgleich er von seiner anfänglichen Idee einer, schlechthin jeden äußern Einfluß ausschließenden, transscendentalen Freiheit weiterhin Viel nachließ (indem er z. B. den heilsamen Einfluß der Civilisation anerkannte), schied doch fortwährend aufs Strengste das Gebiet des Innerlichen, der, durch rein ideale Motive bedingten, moralischen Gesinnung, von dem Gebiete äußeren Fortschritts, der Kulturentwicklung. Während er die Letztere als Ziel der Menschheit anerkannte, wollte er ihr doch einen entscheidenden Einfluß auf die Moralität der Einzelnen nicht zugestehen, weil er diese Letztere als eine durch Nichts vermittelte Wirkung eines ewig gleichen Moralgesetzes ansah. Fichte sprach zwar (in seinem Buch „über die Bestimmung des Menschen") die Ansicht aus, bei einer geordneten Rechtsverfassung und einem allgemeinen Kulturfortschritt würde sich das Böse von selbst verlieren, weil dann die Versuchung dazu wegfiele; allein gleich darauf rief er wieder die innere Stimme der Vernunft gegen die Einflüsse des äußern Lebens zu Hülfe. Herbart räumte den Beschäftigungsweisen, Interessen, Familien- und Dienstverhältnissen eine nicht geringe Wichtigkeit für die sittliche Bildung des Menschen ein, allein als den Kern dieser Bildung, um welchen sich jene äußern Verhältnisse gleichsam nur wie eine schirmende und nährende Schale herumschließen sollten, betrachtete er doch immer ein rein Innerliches, Ursprüngliches, die Ideen.

Richtiger, als die genannten Philosophen, faßte unstreitig Hegel die Idee der Sittlichkeit auf, indem er behauptete, in der natürlichen Entwicklung des Menschen selbst und in den aus diesen hervorgehenden Verhältnissen, dem Fami-

lienleben, der Theilnahme des Einzelnen am Staat, der geregelten Arbeit, liege ein wirksameres Motiv wahrer Sittlichkeit, als in den abstracten Geboten einer idealistischen Moral oder der, zwar wohlmeinenden, aber in sich rath- und haltlosen, daher ebenso oft einseitige, als richtige Zwecke verfolgenden Tugendgesinnung. Hatte doch diese idealisirende Richtung — in vollkommen consequenter, freilich schroffer Durchführung ihres Prinzips — die freiwillige Armuth für verdienstlicher ausgegeben, als den redlichen Erwerb durch Arbeit, die Ehelosigkeit für etwas sittlich Höheres, als die Ehe! Indem Hegel die sittliche Bedeutung dieser natürlichen Verhältnisse, der Ehe, der Arbeit u. s. w. aus der Misachtung oder wenigstens Gleichgültigkeit, womit die idealistische Moral sie behandelt hatte, wieder herstellte, mußte er nothwendig zu der Ansicht gelangen, daß überhaupt Nichts sittlich sei, was nicht in den natürlichen Entwicklungsgesetzen des Menschen seine Begründung finde, und daß, umgekehrt, diese natürlichen Gesetze allein hinreichen, um dem Willen eine sittliche Richtung zu geben, daß es also eines besondern sittlichen Motivs, außer und über denselben, gar nicht bedürfe.

Diese natürliche oder sociale Moral Hegels ist von Seiten seiner Gegner und einzelner seiner Anhänger dahin gemisdeutet worden, als ob durch sie jede Art der natürlichen Thätigkeit, also auch jede sinnliche Begierde, sanctionirt werde. So aufgefaßt, würde sie freilich auf einen bloßen Eudämonismus führen, wie ihn etwa die materialistische Schule in Frankreich lehrte. Allein dies liegt durchaus nicht in der Ansicht Hegels. Nicht das Natürliche überhaupt, d. h. jeden Ausbruch sinnlicher Thätigkeit, sondern nur den Organismus fester Gestaltungen, welchen diese Thätigkeit in ihrer natürlichen Entwicklung schafft, erklärt Hegel für sittlich, also z. B. nicht die sinnliche Liebe, insofern sie sich selbst Zweck ist

(als Leidenschaft), sondern nur, insofern sie als Moment oder Organ in die allgemeine Entwicklung der menschlichen Zustände eingeht durch die Ehe. Ob Hegel selbst den Grundgedanken seiner socialen Moral in allen Beziehungen consequent verfolgt habe oder nicht, werden wir später sehen.

Hier müssen wir noch ein Wort beifügen über den Einfluß, den die Moralprinzipien unsrer neuern Philosophen auf ihre Ansichten über Erziehung geäußert haben.

Wir stoßen hier abermals auf einen bemerkenswerthen Widerspruch, in welchen sich die idealistische Ansicht verwikkelt findet. Streng genommen, schließt dieselbe die Erziehung aus, weil, wie wir oben sahen, eine Vermittlung zwischen dem empirischen Willen des Menschen und der Idee des Sittengesetzes oder der reinen Einsicht schlechterdings unmöglich ist. Auf der andern Seite fühlten unsre Philosophen, daß der ideale Standpunkt, auf welchen sie den Menschen stellen wollten, dem natürlichen Entwicklungsgange desselben fremd sei und daher durch eine künstliche Veranstaltung herbeigeführt werden müsse. Zudem lag es in der isolirenden Richtung dieser Systeme, daß sie sich belehrend und erziehend an das Individuum wandten, um dasselbe ihren Ideen geneigt zu machen, da sie allen Fortschritt zunächst von der Gesinnung der Einzelnen, nicht von der Entwicklung der allgemeinen Verhältnisse erwarteten.

Hieraus ergiebt sich der gemeinsame Charakter der pädagogischen Ansichten aller jener Philosophen. Sie wollen das Individuum, bevor es in die Welt eintritt, so bilden, daß es geschickt sei, von diesem allgemeinen Bildungspunkte aus sich seine künftige Stellung und Wirksamkeit in der Welt zu bestimmen und auf andre Individuen wieder einen ähnlichen bildenden Einfluß zu üben, wie der war, den es empfing. Die Erziehung muß daher, nach dieser Ansicht, möglichst uni-

versell gehalten werden, nicht unmittelbar bestimmten Berufsinteressen, sondern einem allgemeinen menschlichen Interesse dienen, den Zögling mehr über das Getreibe des Lebens erheben, als unmittelbar in dasselbe einführen. Die Erziehung soll also gewissermaßen dem Leben voraneilen, ihm die Ziele und Wege zeigen, die es zu verfolgen habe; sie soll den Zögling so bilden, daß alle Einflüsse des Lebens, welche den durch die Erziehung empfangenen Eindrücken widersprechen, machtlos an ihm abprallen und nur die zustimmenden von ihm aufgenommen und festgehalten werden.

Dies war, im Allgemeinen, der Standpunkt, aus welchem, auf ziemlich gleiche Weise, Kant, Fichte und Herbart den Zweck der Erziehung und ihre Stellung zum Leben auffaßten. In der Durchführung dieses Zweckes ergaben sich dann freilich mancherlei Verschiedenheiten, namentlich je nach der größern oder geringern Rücksicht, welche jeder der Genannten auf die natürlichen Entwicklungsgesetze des Menschen, auf die bestimmten Verhältnisse und Interessen des wirklichen Lebens nahm. Am Weitesten in der Tendenz, durch die Erziehung den ganzen gesellschaftlichen Zustand zu präformiren, ging Fichte, welcher, in seinem Plan einer allgemeinen Nationalerziehung, sogar die ganze jüngere Generation gänzlich von der bestehenden Gesellschaft isoliren, ihren Familien entziehen wollte, um sie zu einem reinen Producte seines Erziehungssystems zu machen. Bescheidner verfuhren Kant und Herbart.

Den philosophischen Ansichten Schellings und Hegels lag eine solche systematische Erziehung, wie die eben genannten Philosophen sie bezweckten, ungleich ferner. Die intellectuelle Anschauung verlangte eine unmittelbare Umkehrung des gewöhnlichen Denkens, eine Art poetischer oder religiöser Extase, namentlich in den spätern Stadien der Schellingschen Philosophie, wo dieses Schauen sich immer mehr sublimirte.

Als die einzig mögliche Art von Vorbereitung dazu ließ sich nur eine mystisch-ascetische Entsinnlichung des Menschen denken, wie sie etwa in den griechischen Mysterien angestrebt werden mochte, auf welche daher auch Schelling wiederholt hinweist.

Aus einem andern Grunde fanden jene Erziehungszwecke zu der Hegelschen Philosophie keinen Zugang. Hegel setzte die Sittlichkeit und Bestimmung des Menschen in die Verwirklichung seiner Freiheit nach natürlichen Entwicklungsgesetzen; er nahm an, daß jeder Einzelne von der allgemeinen Bewegung des gesellschaftlichen Fortschritts erfaßt werde, daß er Halt und Richtung seines Thuns unmittelbar von den Einrichtungen, Verhältnissen und Interessen empfange, in welche er sich hineingestellt finde. Eine Erziehung in dem oben angegebnen Sinne (eine solche nämlich, welche die geistige Richtung des Individuums nach allgemeinen Ideen von Sittlichkeit, Lebenszweck u. s. w. zu bestimmen sucht), konnte daher von Hegel nicht wohl zugelassen werden.

Die geschichtsphilosophischen Ansichten unsrer neuern Philosophen tragen durchgängig zwei entgegengesetzte Richtungen in sich, die auf verschiedene Weise sich bald vermischen und bald durchkreuzen. Auf der einen Seite nämlich denken sich unsre Philosophen den geschichtlichen Fortgang als verlaufend nach einem von Ewigkeit her feststehenden Plan oder nach einem nothwendigen Processe, so daß also die Geschichte nicht ins Unendliche fortschreitet, sondern irgendwo an einem letzten Punkte, an einem absoluten Ziele anlangt, wo sie gleichsam in sich selbst zurückgeht und sich abschließt. Auf der andern Seite ist aber der Schauplatz, auf welchem die Geschichte thatsächlich spielt, nämlich die Welt des Materiellen, von der Art, daß hier eine Grenze des Fortschritts nirgends denkbar scheint; es muß daher, soll ein absoluter Abschluß der Geschichte herbeigeführt werden, der geschichtliche Fortschritt

der Menschheit, nachdem er eine Zeit lang in gerader Linie auf dem Boden des Sinnlichen, auf dem Gebiete der politischen und socialen Interessen vorwärts gegangen ist, plötzlich sich in aufsteigendem Bogen von diesem Gebiete entfernen, um sich in sich selbst zurückzukrümmen.

Bei Kant gehen diese beiden Richtungen der Geschichtsansicht ziemlich unvermittelt neben einander her. In der „Kritik der teleologischen Urtheilskraft" erklärt er als den Zweck der Welt den höchsten Einklang moralischer Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen. Dieser Zweck liegt, nach den übrigen Voraussetzungen Kants, gänzlich im Gebiete des Uebersinnlichen. In andern Schriften dagegen stellt er als das Ziel der Weltgeschichte dar die höchste politische und sociale Vervollkommnung der Menschheit, die Ausbildung vernunftgemäßer Rechtsverfassungen und eines friedlichen völkerrechtlichen Zustandes, — Zwecke, welche ganz der Sinnenwelt angehören und ihre allmälige Verwirklichung lediglich von natürlichen Gesetzen zu erwarten haben.

Fichte betrachtete ebenfalls, in seiner „Bestimmung des Menschen" die Entwicklung der politischen und materiellen Interessen als höchste Aufgabe der Menschheit; allein plötzlich wich er wieder von dieser Idee zurück und verwies den Menschen an eine rein ideale Welt. Diese letztere Ansicht hielt er in allen seinen späteren geschichtsphilosophischen Betrachtungen insofern fest, als er dabei von der Idee eines absolut vollkommnen Zustandes ausging (eines „Reiches Gottes auf der Erde"), den die Menschheit erreichen solle, nachdem sie aus einem früheren Stande der Unschuld in den Zustand der Selbstsucht und Gesetzlosigkeit verfallen sei.

Auch Schelling erkannte anfänglich, gleich seinen beiden Vorgängern, die Verwirklichung der Rechtsidee als das Ziel des geschichtlichen Fortschritts der Menschheit an. Sehr bald

jedoch vertauschte er ebenfalls diese politisch-sociale Geschichtsansicht mit einer religiös-mystischen, indem er die Geschichte als einen Kreislauf darstellte, dessen Anfang durch den Abfall des Menschen von Gott und den damit verbundenen Verlust der ursprünglichen Unschuld, dessen Ende durch die Rückkehr des Menschen zu Gott, durch die Aussöhnung Gottes mit dem Menschen vermittelst der Gnade und Erlösung bezeichnet sei.

Dagegen stellte sich Hegel wieder ganz entschieden auf die Seite des socialen und politischen Fortschritts. Ihm ist die Geschichte die Verwirklichung der Freiheit. Nur insofern ging auch er von dieser Richtung wieder ab, als er in der Geschichte, dem Reich des objectiven Geistes, noch nicht die wahre und höchste Bestimmung des Geistes erkannte, sondern dieselbe als ein nur relatives, unvollkommnes Moment dem absoluten Geiste unterordnete.

Herbart sah in der Geschichte einen Fortschritt der Menschheit zu größerer sittlicher Reife und in der Kultur das vorzüglichste Mittel für diesen Zweck. Dabei galt ihm jedoch das Alte, Traditionelle, gleichförmig sich Wiederholende in der Geschichte für das wahre Wesen der Menschheit und die beste Mitgabe der Gottheit. Überhaupt legte er, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, der geschichtlichen Kulturbewegung keinen allgemeinen und selbstständigen Werth bei, sondern faßte nur diejenigen Momente aus ihr heraus, welche ihm im Einklang mit seinem idealen Sittlichkeitsprinzip zu stehen schienen. Daher betrachtete er auch die Entwicklung der Menschheit auf der Erde nur als Vorbereitung für ein höheres, rein geistiges Leben.

So ist in allen diesen geschichtsphilosophischen Systemen ein politisch-socialisches Moment verbunden mit einem religiös-idealen. Untersuchen wir jetzt, welche Auffassung jedem dieser Momente insbesondere bei unsern Philosophen zu Theil ward!

Die Religionslehre Kants ist durchaus nicht aus einem festen und klaren Prinzipe mit Consequenz abgeleitet, sondern, wie Alles in seinem Systeme, nach allen Seiten hin vermittelnd, kritisch sichtend, aber doch auch das Bestehende schonend. Aus dem Umkreise der theoretischen Betrachtung wollte Kant eigentlich die Idee Gottes gänzlich verweisen, ließ sie aber dennoch als sogenanntes Vernunftideal stehen und gab ihr dadurch eine höchst merkwürdige und widersprechende Stellung. Das Nähere hierüber möge man am Schlusse der Beleuchtung der „Kritik der reinen Vernunft" (Bd. I, S. 213 ff.) nachlesen. Durch die teleologische Auffassung der Welt trat jene Idee mehr in den Vordergrund; indessen ward eine eigentliche Erkenntniß des Wesens und der Wirksamkeit Gottes auch dadurch nicht erreicht, denn Kant verbot aufs Strengste jede directe Berufung auf die Weisheit Gottes, womit die frühere Teleologie so oft ihre Unwissenheit bemäntelt hatte. Erst durch die praktische Vernunft sollte nicht allein ein sichrer Beweis von dem Dasein Gottes geführt, sondern auch eine klare Ansicht von dessen Verhältniß zum Menschen gewonnen werden. Sonderbar genug fiel freilich diese Ansicht aus. Das höchste Wesen erschien hier als ein wahrer deus ex machina, um den Verlegenheiten der praktischen Vernunft abzuhelfen und zwischen der Sinnlichkeit und der Tugend eine, offenbar sehr zweideutige Verbindung zu stiften. Zwar wurde dieses Wesen auch wohl, namentlich in dem Buche „die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft", als oberster moralischer Gesetzgeber und Richter dargestellt; es ward ferner die Möglichkeit einer Offenbarung zugegeben; allein im Grunde blieb doch immer das religiöse Moment, die Beziehung auf Gott nur ein Zweites, dem moralischen Momente, der Autonomie des Sittengesetzes, Untergeordnetes. Von demselben Standpunkte aus erklärte Kant die Persönlichkeit und das Wirken Christi für eine

bloße Hypostasirung eines moralischen Ideals und zerstörte dadurch den eigentlichen historischen Boden des Christenthums. Zu ganz ähnlichen religiösen Ansichten, wie Kant, bekannte sich Herbart, nur daß er eine directere Beziehung auf Gottes Einwirkung sowohl im Theoretischen als im Praktischen gelten ließ, als Kant, und überhaupt die Idee Gottes mehr als eine Angelegenheit des Gefühls, wenn schon unter Controle der Vernunft, behandelte.

Auch Fichte folgte anfangs (in seiner „Kritik aller Offenbarung") den Kantischen Lehren in Betreff der Stellung des Menschen zu einem höhern Wesen; allein die consequente Verfolgung der Grundideen des Kriticismus führte ihn bald über die vermittelnde Stellung des von Kant aufgestellten Vernunftglaubens hinaus. Neben dem absoluten Ich war kein Raum für ein zweites absolutes Wesen. Indeß führte doch von der, lediglich auf die Autonomie des Ich gestellten Lebensansicht eine, wenn auch schmale Brücke zur religiösen zurück, nämlich die Idee der moralischen Weltordnung. Zwar stellte Fichte diese Idee anfangs blos als Gegensatz gegen die Annahme eines persönlichen Gottes auf; allein bei weiterer Entwicklung verwandelte sich dieselbe mehr und mehr in den Glauben an ein, dieser Ordnung zu Grunde liegendes, unwandelbares Sein, und so trat denn auch bei Fichte der Unterschied eines Jenseits und eines Diesseits, einer Welt des Seins und einer Welt des Scheins hervor, wenn schon dieser Philosoph die Kluft zwischen beiden Welten so viel als möglich auszufüllen trachtete. Daneben tauchte dann auch wohl der alte Grundgedanke des Kriticismus wieder auf, welcher in den christlichen Offenbarungslehren bloße Selbstoffenbarungen der Vernunft, in dem Willen Gottes nichts Weiteres, als die Aussprüche der moralischen Freiheit erblicken wollte.

Schelling versetzte zwar durch die Naturphilosophie das Absolute mitten in die Welt des Werdens herein, womit die eigentliche Idee eines göttlichen Wesens, als eines im wandellosen Sein Beharrenden, verloren ging; allein sehr bald stellte er diese Idee wieder her, indem er das Sein Gottes, als ein an sich Vollkommnes, der Welt, als einem nur unvollkommnen Ausfluß desselben, voran- und gegenüberstellte. Später trat eine unklare Mischung dieser beiden Ansichten bei ihm ein, da er in dem Begriffe Gottes die Idee absoluter Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit mit der Idee lebendiger Bewegung und Entwicklung vereinigen wollte. Die positiven Lehren des Christenthums sucht Schelling ebenfalls in speculative Ideen aufzulösen; doch wird bei ihm die Persönlichkeit Christi nicht, wie bei Kant, zu einem bloßen praktischen Vernunftideal oder einer Personification der Idee der Menschheit, sondern sie behält ihre volle Bedeutung als eine unmittelbare Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, als eine wunderbare Verbindung des Göttlichen und Menschlichen; die sogenannte speculative Auffassung dieser Lehre ist nichts Weitres, als der Versuch einer Erklärung jenes Factums aus dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen; sie ist also dem Inhalte nach orthodox, d. h. der positiven Offenbarungslehre (theilweise auch den Zusätzen zu derselben aus späterer Zeit) sich anschließend, wenn schon, der Form nach, angeblich auf freie Forschung gegründet.

In Betreff der Hegelschen Religionsansicht ist bekanntlich heftiger Streit erhoben worden, ob dieselbe die Idee eines persönlichen Gottes und einer jenseitigen Welt enthalte, oder nicht. Für das Eine wie für das Andre lassen sich aus dem Systeme Hegels Beweisstellen anführen, denn, wenn auf der einen Seite der Gedankengang Hegels bis an den Schluß der Philosophie des objectiven Geistes sich in einem Processe stetiger

Entwicklung fortbewegt, also keinen festen Punkt weder innerhalb noch außerhalb dieses Processes zu kennen scheint, so tritt doch ein solcher am Ende des Systems hervor in der Philosophie des absoluten Geistes. Eben so zweideutig ist die Ansicht Hegels vom Christenthum. Die von ihm gegebne speculative Auffassung der christlichen Grundwahrheiten scheint den Inhalt des Christenthums und die Persönlichkeit Christi über den dialektischen Proceß, dem eigentlich alle Daseinsformen unterliegen sollen, hinauszurücken, und als ein für alle Zeiten Unwandelbares und Maßgebendes hinzustellen. Andrerseits aber wird die geoffenbarte Religion von Hegel für ein bloßes Moment der Entwicklung des Geistes erklärt und, als solches, der Philosophie, also dem Gesetze des dialektischen Fortschritts, der Umbildung oder Aufhebung durch eine entwickeltere Lebensansicht preisgegeben.

Wie diese letztre Seite der Hegelschen Ansicht von der jüngern Schule ausgebildet worden ist, haben wir gesehen. Strauß, Feuerbach und Bauer kommen darin überein, daß das Christenthum, als eine Religion des Uebernatürlichen, mit der Vernunft und den praktischen Interessen des Lebens nicht bestehen könne, sondern einer rein natürlichen Auffassung der Welt, einer Betrachtung der Natur nach immanenten Gesetzen (ohne Berufung auf eine transscendente Ursache) und einer Anerkennung der moralischen, rechtlichen und socialen Verhältnisse, als durch sich selbst berechtigter, nicht erst von der Religion zu sanctionirender, den Platz räumen müsse.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese letztere Ansicht nicht allein durch den Entwicklungsgang der neuern Philosophie und Theologie fast mit Nothwendigkeit herbeigeführt worden ist, sondern daß sie auch an der Denkweise, welche außerhalb der Philosophie, in der Wissenschaft wie im Leben, die herrschende und maßgebende ist, eine bedeutende Unterstützung findet.

Seitdem überhaupt die Philosophie sich des positiven Glaubens-inhalts bemächtigt und denselben zu einem Gegenstande speculativer Erkenntniß oder vernunftgemäßer Auffassung zu machen gesucht hatte, seitdem mußte man darauf gefaßt sein, diesen Inhalt sich mehr und mehr verändern, auflösen und zuletzt verflüchtigen zu sehen. Der Kantsche Rationalismus, indem er das Christenthum in eine Vernunftreligion verwandelte, zerstörte eigentlich schon dessen Grundlage; denn, wenn auch diese Vernunftreligion den Kern der christlichen Lehre, ihren sittlichen Inhalt, unverletzt erhielt, so galt doch dieser Inhalt nun nicht mehr als ein durch sich, durch eine höhere Offenbarung beglaubigter, sondern wegen seiner Uebereinstimmung mit der Vernunft. Ganz ebenso ging es mit dem metaphysischen Inhalte des Christenthums in der sogenannten speculativen Theologie aus der Schellingschen und Hegelschen Schule. Auch sie behielt diesen Inhalt im Wesentlichen bei, aber sie machte ihn zu einem durch die Vernunft selbst gefundenen oder doch bestätigten. Dennoch glaubten Rationalismus und speculative Theologie noch im besten Einklange mit dem Christenthume zu stehen, weil sie nur dessen Form, nicht dessen Inhalt (oder wenigstens nicht Das, was sie für das Wesentliche dieses Inhalts ansehen) angetastet hatten.

Allein mit der Ablösung des Inhalts von der Form, d. h. mit der Verwandlung der positiven Glaubenswahrheiten in Vernunftwahrheiten, war auch dieser Inhalt selbst der Auflösung durch die weiteren Fortschritte des Denkens preisgegeben. Zum Theil war diese Auflösung sogar schon in jenen Systemen selbst erfolgt. Die moralisch-allegorische Auffassung der Persönlichkeit Christi (bei Kant), so wie die speculative Construction des Christenthums als eines nothwendigen Moments in der Gesammtentwicklung der Weltgeschichte (bei Schelling und Hegel), mußten fast unvermeidlich

zu der mythischen Ansicht von Strauß, diese wiederum zu der anthropologischen Feuerbachs und der historisch-pragmatischen Bauers führen. Es kann daher nicht geleugnet werden, daß diese letztern Ansichten nur die consequente Durchführung eines schon von jenen erstern anerkannten und überhaupt allen wissenschaftlichen Systemen der Theologie zu Grunde liegenden Prinzips enthalten. Daher dürfte auch eine Widerlegung derselben vom wissenschaftlichen Standpunkte aus nicht wohl möglich sein, am Allerwenigsten jedoch durch jene trübe Mischung von Wissenschaft und Glauben, mit welcher die sogenannte positive Philosophie gegen sie in die Schranken getreten ist.

Mit dem allgemeinen Entwicklungsgange des geistigen Lebens stimmen die genannten Ansichten insofern im Resultate überein, als sie die selbstständige Geltung und Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, der sittlichen, rechtlichen, politischen und socialen Verhältnisse, und deren Unabhängigkeit von positiven Satzungen zum Prinzip erheben. Denn allerdings liegt der Gedanke einer solcher Unabhängigkeit unsrer gesammten wissenschaftlichen und socialen Entwicklung zu Grunde. Die Einmischung übernatürlicher Ursachen in die Naturerklärung (wie sie z. B. die Teleologie oftmals versucht hat); die Ableitung der rechtlichen und politischen Gesetze aus einer höhern Offenbarung; überhaupt die Beurtheilung der natürlichen menschlichen Verhältnisse nach einem außerhalb ihrer selbst liegenden Maßstabe — alles dies stimmt durchaus nicht zu dem Geiste unser gegenwärtigen Bildungsstufe. Der Naturforscher läßt sich nicht durch die Berufung auf angebliche Zwecke einer unerforschlichen Weisheit in seinem Forschen nach natürlichen Ursachen, der Staatsmann nicht durch die Behauptung, daß alle Sorge um das Irdische doch eitel und mit der wahren Bestimmung des Menschen unvereinbar sei, in

seinen Bestrebungen für das materielle Wohl der Menschheit irre machen. Insofern also die neuste Philosophie die selbstberechtigte Stellung der Erfahrung und der natürlichen Verhältnisse des Lebens gegen Uebergriffe der transscendenten Richtung in Schutz nimmt, so spricht sie nur Das im Prinzipe aus, was die Praxis des Lebens bereits factisch anerkannt hat. Allein der positive Werth dieser Philosophie fürs Leben wird sich erst dann beurtheilen lassen, wenn man weiß, wie dieselbe die sittlichen, politischen und socialen Verhältnisse auffaßt, ob in einem einseitigen und beschränkten, oder in einem mit den wahren Gesetzen der menschlichen Natur übereinstimmenden Sinne. Um hierüber ein begründetes Urtheil zu fällen, liegen vor der Hand noch zu wenig Data vor.

Im engsten Verbande mit den religiösen Ideen erscheinen bei Schelling, Fichte und Hegel die Ansichten über die Kunst und deren Stellung zum Leben. Kant und Herbart schreiben der Kunst nur einen sittlich bildenden Einfluß zu. Wir haben diese Frage ausführlich erörtert B. I. S. 335 und B. II. S. 205.

Endlich sprechen wir noch von den politischen und socialen Ansichten unsrer Philosophen.

Kant und Fichte bildeten ihre politischen Ansichten unter dem lebendigen Eindrucke der französischen Revolution aus. Hier sahen sie eine ganz neue Ordnung der Dinge lediglich auf der Grundlage philosophischer Begriffe auferbaut, einen Staat der reinen Vernunft, der Abstraction von allen empirischen, historischen Verhältnissen; was Wunder, wenn sie diesen Vernunftstaat zu ihrem politischen Ideal erhoben? Sie thaten dies um so unbedenklicher, als sie an eine praktische Verwirklichung dieses Ideals in ihrem Vaterlande doch nicht wohl denken konnten. Indessen ward gleichwohl dem loyalen Kant bange vor den Consequenzen der Revolutionprinzipien, und so

beschränkte er denn wieder die Idee der Freiheit und Souveränetät des Volks dahin, daß alle Verbesserungen des politischen Zustandes lediglich von dem Oberhaupte des Staats ausgehen, die Unterthanen aber nur durch Bitten oder Beschwerden und durch die Macht der freien Presse dieselben herbeizuführen berufen sein sollten. Fichte, von Natur kühner, vielleicht auch durch seinen Aufenthalt in der Schweiz mehr an eine republikanische Denkweise gewöhnt, suchte im Gegentheil die Rechtmäßigkeit einer Revolution zu erweisen. Von den Mitteln und Wegen einer organischen Fortbildung des Staatslebens, einer stetigen, jeder Revolution vorbeugenden Reform scheinen beide Philosophen keinen deutlichen Begriff gehabt zu haben; Fichte denkt immer nur auf einen gewaltsamen Umsturz aller Verhältnisse, an einen politischen Neubau von Grund aus; der bedächtigere Kant wünscht zwar eine allmälige Reform, aber er stellt dieselbe lediglich in die Gesinnung des Staatsoberhaupts, von dem er voraussetzt, er werde nach Vernunftprinzipien regieren, auf die Wünsche des Volkes achten und dessen Rechte ehren. Die Idee einer berechtigten Theilnahme des Volks an der Gesetzgebung spricht zwar Kant in seiner „Rechtslehre" aus (ja er empfiehlt sogar die Republik); allein später verwirft er die Volksvertretung als illusorisch und nutzlos.

Verräth sich hierin eine Unsicherheit und ein Mangel an praktischer Durchbildung in den politischen Meinungen des Königsberger Philosophen, so finden wir in denen Fichtes, in dem ungebührlichen Uebergewicht, welches er (in seiner „Rechtslehre") der Polizei oder Verwaltung einräumt, in der noch weit unbedingtern Bevormundung, welcher er die Thätigkeit der Staatsbürger, bis ins Einzelnste herab, in seinem geschlossnen „Handelsstaat" und seinem Plane einer von Gelehrten beherrschten Gesellschaft (in der „Bestimmung des Gelehrten") unterwirft, sprechende Beweise jener, fast

unter sich vorbeugen. Hegel dagegen, auch hier nur die Stellung Preußens im Auge, giebt als höchsten Zweck der äußern Politik die Behauptung der Existenz und Macht des Staats durch den Krieg an und will daher dieselbe nur nach diesem Zwecke, nicht nach Forderungen der Moral bemessen wissen; Schelling aber (in seinen spätern Schriften) empfiehlt ebenfalls eine kriegerische Politik, mehr aus einer poetischen Lust an Großthaten, als aus einem bestimmt angegebnen Grunde. Zwischen Kant und Fichte entsteht übrigens hinsichtlich des Mittels zur Erreichung des ewigen Friedens ein merkwürdiger Contrast, indem Kant in dem freien Handelsverkehr der Völker mit einander Fichte in der gänzlichen Abschließung der einzelnen Staaten innerhalb ihrer natürlichen Grenzen die sicherste Bürgschaft des Aufhörens der Kriege erblickt. Herbart scheint sich der erstern Ansicht, dem neuerdings sogenannten Prinzipe der internationalen Theilung der Arbeit, zuzuneigen.

Aus dem soeben Gesagten geht schon hervor, daß die Ansichten unsrer Philosophen über den Werth der commerziellen und industriellen Interessen nicht die gleichen sind. Während Kant und Fichte in denselben das wirksamste Mittel der Civilisation, den höchsten Zweck der Vergesellschaftung der Menschen erblicken, und auch Herbart ihre Wichtigkeit für das Wohlbefinden und die Vervollkommnung der Menschen anerkennt, sieht Hegel darin wenig Mehr, als ein nothwendiges Uebel, behandelt sie Schelling gar mit wegwerfender Verachtung.

Was ferner die gewerbs- und handelspolitischen Ansichten unsrer Philosophen betrifft, so scheint Kant ein Anhänger der unbedingten Handelsfreiheit zu sein; Hegel, Herbart und Fichte dagegen sind für eine größere oder geringere Beaufsichtigung, Leitung und Beschränkung des Handels und der Gewerbe von Seiten der Regierung, so wie für eine innere Organisation derselben durch corporative Verfassungen oder auf

sonst welche Weise, zu dem Zwecke, um den vermeintlichen Uebelständen der unbeschränkten freien Concurrenz vorzubeugen. Besonders bemerkenswerth sind in dieser Hinsicht die Vorschläge Fichtes zu einer vollständigen Organisation des Handels und der Gewerbe, da sie ziemlich nahe an die communistischen Ideen streifen, welche in neuster Zeit, namentlich in Frankreich, aufgetaucht sind.

Von einer andern, mehr politischen Seite her, nähert sich dem Communismus die jüngere Hegelschen Schule, indem sie, in ihrem ideologischen Bestreben, Alles gleich zu machen, auch die natürlichen Unterschiede und Grenzen, welche Eigenthum, Bildung, Familie u. s. w. unter den Menschen aufgerichtet haben, niederzureißen nicht abgeneigt scheint.

So haben wir denn die Stellung unsrer Philosophie zum Leben, zu den wissenschaftlichen, politischen und socialen Interessen und Fragen der Gegenwart nach allen Richtungen hin gemustert, und können jetzt wohl das Resultat dieser Prüfung in der folgenden Schlußbetrachtung wiedergeben.

Unsre Philosophie, als eine besondere, systematisch in sich abgeschlossene Wissenschaft, trägt einen wesentlich dogmatischen, absolutistischen und idealistischen Charakter, von dem sie sich niemals und in keiner ihrer Erscheinungen loszureißen vermocht hat. Sie entstand in einer Zeit, wo die Bewegung des Lebens noch gleich Null war, wo die wissenschaftliche und politische Entwicklung unter dem Druck der Kirche und des Feudalismus gefesselt lag. Damals war die philosophische Bewegung, der Kampf der Dialektik gegen den starren Dogmatismus des Kirchenglaubens die einzige Regung geistigen Lebens. Allein die Freiheit, welche das Resultat dieses Kampfes war, kam nicht unmittelbar dem Leben zu Gute; vielmehr

trat nun die Philosophie selbst als Gebieterin des Lebens auf und schrieb ihm Gesetze vor, — ohngefähr so, wie um die gleiche Zeit der hohe Adel in Deutschland die Macht des Kaisers beschränkte, nicht, um das Volk an der gewonnenen Unabhängigkeit Theil nehmen, sondern um dasselbe desto stärker seine eigne Obergewalt fühlen zu lassen.

Indessen quoll und schwoll allmälig, wenn auch langsam, die Bewegung des Lebens höher und höher und drängte nach Freiheit. Die Erfahrungswissenschaften gewannen festen Boden; die politischen und Civilisationsideen, wenn auch in Deutschland durch ungünstige Einflüsse darniedergehalten, brachen sich doch von außen herein Bahn und schlugen Wurzeln.

Die Philosophie rückte dieser Bewegung, die sich in immer weiteren Kreisen ausdehnte, Schritt vor Schritt nach; sie reckte und streckte die Glieder ihres Systems, um dieselbe von Neuem zu umspannen und an sich zu ketten. Aber der nie rastende Fortschritt des Lebens sprengte immer wieder jede solche Fessel, brach sich neue Bahnen, bevor die Philosophie es ahnte, und ließ diese Letztere mit ihren abstracten Begriffen und leeren Idealen weit dahinten.

Die Philosophie vermaß sich, durch ihre Begriffe Erfahrung und Natur zu meistern; sie versuchte, durch eine ideale Moral unverrückbare Grenzen zu ziehen, innerhalb deren sich die Thätigkeit und das Interesse des Menschen bewegen dürfte, und, als sie gezwungen diese Grenzen selbst niederriß und die Berechtigung der sinnlichen Lebensinteressen anerkannte, da wollte sie wenigstens die Entwicklung dieser Interessen an feste Regeln gebunden und von einem Punkte aus geleitet wissen.

Allein das Leben duldet solche Bevormundung nicht mehr. Die Erfahrungswissenschaften spotten der Ohnmacht speculativer Scheinallwissenheit und schreiten, ungeirrt durch die aprioristischen Constructionen und Wortspielereien einer anmaßenden Naturphilosophie, ruhig und unaufhaltsam auf dem sichern Wege empirischer Forschung vorwärts. Das Leben hat seinen Interessen eine selbstständige Geltung erkämpft und in sich selbst das Gesetz seiner Bewegung gefunden, welches ihm die Philosophie von außen her aufdringen wollte. Als das oberste

Gesetz des Lebens ist die Idee freier, unendlicher Entwicklung anerkannt worden, wenn auch noch nicht überall im Prinzip, so doch factisch in den meisten ihrer Consequenzen.

Diese Idee freier Entwicklung hat, im Gebiete der Moral und der Erziehung, zu der Einsicht geführt, daß die sittliche Bildung des Menschen nicht getrennt werden dürfe von der natürlichen Richtung seines Geistes auf Erweiterung und Vervollkommnung seiner sinnlichen Existenz; daß die Beseitigung moralischer und socialer Uebel nicht von abstracten Tugendgeboten und sittlichen Idealen, sondern nur von einer allmäligen Entfernung der Beschränkungen erwartet werden müsse, welche den natürlichen Entwicklungsgang des Einzelnen wie der Gesammtheit hemmen und dadurch allerlei Abweichungen von dem geraden Wege, allerlei moralische und sociale Verbildungen veranlassen.

Dieselbe Idee freier Entwicklung hat sich auf politischem Gebiete verkörpert in dem constitutionellen Prinzipe, dem Prinzipe einer möglichst ausgedehnten Selbstregierung des Volks und möglichster Sicherstellung der individuellen Freiheit gegen Eingriffe der Centralgewalt, und hat sich ein wirksames Organ geschaffen in der öffentlichen Meinung, welche selbst in steter Entwicklung begriffen ist und eine Herrschaft einseitiger, beschränkter Ansichten auf die Länge nicht duldet.

Endlich hat diese Idee, in ihrer praktischen Verwirklichung durch den gewaltigen Aufschwung der materiellen Interessen, den einzig sichern Weg gezeigt, um die äußere Politik der Staaten aus einer kriegerischen in eine friedliche umzuschaffen und — was weder der vage Kosmopolitismus einer geträumten Weltlitteratur und Weltweisheit, noch selbst das christliche Gebot allgemeiner Menschenliebe bisher vermochte — die natürlichen Unterschiede der durch Nationalität, Sprache, Sitten und Gesetze getrennten Völkereinheiten mit der allgemeinen Einheit des Menschengeschlechts auszugleichen.

Daß eben diese, ins Schrankenlose hinausgehende, alle Interessen und alle Thätigkeit der Gesellschaft absorbirende industrielle Bewegung, während sie auf der einen Seite zu einer Vervollkommnung der sittlichen, bürgerlichen und socialen Zu-

